سلسلة دراسات كلامية

(١)

الفرق الكلامية الإسلامية

مدخل .. ودراسة

دكتور علي عبد الفتاح المغربي

مدرس الفلسفة الاسلامية
كلية الآداب ــ جامعة عين شمس

الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الثـانية

١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

(اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه) .

* * *

الإهداء

إلى روح والدىَّ الأعزاء . .

أقدم هذا الجهد العلمى المتواضع ، الذى هو ثمرة غرسهما . . وفاء وعرفانا .

د . على عبد الفتاح المغربى



يعد علم الكلام أهم فروع الفلسفة الإسلامية وأكثرها أصالة ، ويبدو فيه ابتكار المسلمين ، ووضوح العنصر الإسلامى أكثر من غيره ، ولا يعنى هذا أنه كان مقطوع الصلة بالثقافات الأجنبية ، بل نقصد قلة ذلك التأثر خاصة عند أوائل المتكلمين الذين جعلوا من مهامهم استبعاد تلك الثقافات من الدين ، لكن سرعان ما اختلط علم الكلام بتلك الفلسفات ، ومهما يكن شأن ذلك الاختلاط فإن لعلم الكلام هويته المستقلة التى تبدو فيها أصوله الإسلامية واضحة ، ويمكن القول بأنه خير ممثل لتراثنا الفكرى ، ومن هنا نشأت أهمية الدراسات والأبحاث فى هذا العلم ، لتكشف لنا عن مناحى هذا التراث الفكرى وما فيه من قيم أصيلة يمكن أن تصلح فى تكوين هويتنا الفكرية المعاصرة .

ولقد جاءت هذه الدراسة لتلقى بعض الأضواء على هذا العلم ومشكلاته ، وليس من المتيسر أن يشمل كتاب واحد ذلك كله ، لذا آثرنا أن نصدر سلسلة من الدراسات الكلامية ، نبدأها بهذا الكتاب الذى بين يدى القارىء .

والمنهج الذى اتبعناه فى هذا الكتاب هو الإيجاز الذى نرجو ألا يكون مخلا ، وذلك بالاقتصار على الأفكار الأساسية ، دون الاهتمام بالكثير من التفصيلات والتفريعات والتى تبدو لنا أنها تعوق دراسة هذا العلم ولا تخدمه .

وأيضا حاولنا أن نبين الأساس الذى تبنى عليه الآراء ، بحيث يكون أداة لفهم آراء كل فرقة ، والذى يفسر لنا تلك الآراء .

وكان علينا فى سبيل تحقيق ذلك أن نرجع إلى المصادر الرئيسية للمتكلمين أنفسهم ، دون التأثر بما يكتبه خصوم كل فرقة عن الفرقة الأخرى ·

ونلقى بعض الأضواء على محتويات هذا الكتاب · فهو مقسم إلى قسمين : القسم الأول يتناول المدخل الذى يشمل بعض القضايا الرئيسية التى تخص علم الكلام من حيث هو علم كتعريفه وموضوعه وتسميته ومناهج البحث فيه ، ولقد حاولنا أن نبرز بصفة خاصة مناهج البحث لأن هذا من الموضوعات الهامة التى يجب أن يتوسع فيها الدارسون ، إذ أن ذلك سوف يوقفنا على حقيقة آراء المتكلمين ، واختلاف مذاهبهم · ولقد ألقينا الضوء على الملامح الرئيسية لذلك المنهج بالقدر الذى يسمح به المجال ، على أمل أن نعود إليه فى دراسة مستقلة إن شاء الله تعالى ·

وعرضنا فى هذا القسم لعوامل نشأة علم الكلام ، سواء أكانت عوامل داخلية أو عوامل خارجية أو عامل يرجع إلى طبيعة العقل البشرى ، ولقد كانت نشأة علم الكلام وليدة تلك العوامل مجتمعة ، ولقد توسعنا فى ذكر بعض العوامل · وأوجزنا فى ذكر الآخر ، لكننا لا نقلل من دور كل العوامل وأهميتها ، وإنما كان التوسع فيما توسعنا فيه ضروريا لأهمية ذلك ، ولقد أشرنا إلى أسباب ذلك عند الحديث عن تلك العوامل ·

ولم يلق علم الكلام قبولا لدى جميع المسلمين ، فتباينت المواقف بإزائه بين مؤيد له بإطلاق ، أو معارض له بإطلاق ، أو بين من توسط بين التأييد المطلق والمعارضة المطلقة ، فتحرز فى تأييده ، وكان علينا أن نعرض لتلك المواقف التى أثيرت منذ قيام ذلك العلم ، بل وامتد التساؤل عن جدواه فى العصر الحاضر ، لذا كان لا بد من أن نعرض لذلك الموقف داعين إلى تطوير علم الكلام من حيث المنهج والموضوع حتى يتلاءم مع المؤمن المعاصر ·

ولقد تحدثنا عن صلة علم الكلام بالعلوم الأخرى التى نشأت فى البيئة الإسلامية ، وخصصنا بالذكر صلته بالفلسفة والتصوف وأصول الفقه ، ولقد

كان هناك اتفاق بين هذه العلوم وعلم الكلام وأيضا كانت هناك نقاط افتراق بينه وبين هذه العلوم ، وهذا ما يحدد استقلال العلم وهويته ·

ولقد أطلنا فى هذا القسم على غير المعتاد فى الكتب التى تعرض لعلم الكلام ، وذلك إيمانا منا بضرورة وأهمية ذلك ، إذ أنه سوف يلقى الضوء على مواقف المتكلمين وآرائهم ، وفى نفس الوقت نزداد معرفة بالعلم وأهميته وجدواه ·

والقسم الثانى : تناول الفرق الكلامية ، ولقد قسم إلى خمسة فصول :

الفصل الأول : احتوى على فرقة الشيعة ، وتعرضنا لظروف نشأتها ولفرقها المتعددة من غلاة وإمامية وزيدية ، وحاولنا أن نبرز اتجاهات وآراء الشيعة الكلامية وظهور بعض الآراء المخالفة للدين خاصة من الغلاة والإمامية ·

والفصل الثانى : يختص بالخوارج ، وظروف نشأتها وفرقها الرئيسية ، ومن خلال عرض ذلك حاولنا أن نتلمس الآراء الكلامية عندهم ، خاصة وأن بواكير المباحث الكلامية وهى البحث عن حقيقة الإيمان وعلاقته بالعمل والموقف من أصحاب الكبائر نشأت بظهور الخوارج ·

والواقع أن فرقة الشيعة والخوارج ذات طابع سياسى ، لذا نرى قلة اهتمامهم بالجانب النظرى ، لكن استناد هذه المواقف السياسية إلى الدين ، جعلهم يفهمون العقيدة فهما خاصا ، ويئولها كل فريق بما يخدم رأيه · ومن هنا يمكن أن نعثر على مواقفهم الكلامية ·

الفصل الثالث : وهو يعرض لأهم فرقة كلامية ، والتى نشأ على يديها علم الكلام وتأسس على يد أقطابها ، وتكون مذهب ذات نسق متكامل فى علم الكلام · والواقع أن هناك صعوبة قد واجهتنا فى كيفية عرض آراء هذه الفرقة لأنها تحوى فى داخلها الكثير من الفرق ، لكننا آثرنا أن نعرض لها من خلال عرض الأصول الخمسة التى اتفق عليها المعتزلة ، والتى تمثل الخط

الفكرى العام ، دون أن نفرد أبحاثاً خاصة بكل فرقة من فرقها ، وإنما تأتى آراء هؤلاء الأعلام من خلال عرض الأصول الخمسة ، ولئن كان إفراد بحث مستقل لكل فرقة سوف يخرج هذا البحث عن نطاقه ومجاله ، ومن خلال عرض تلك الأصول الخمسة يستطيع القارىء أن يلم بأفكار المعتزلة الرئيسية ·

الفصل الرابع : وهو يعرض لآراء الأشاعرة وذلك عن طريق الإجمال ، ونفس الخطوات التى اتبعناها فى عرض آراء المعتزلة ، قد اتبعناها فى عرض آراء الأشاعرة ، فعرضنا لمجمل آرائهم الكلامية الرئيسية ، ولقد ألمحنا فى بعض المواضع إلى نقاط الخلاف بينهم وبين المعتزلة ، وألمحنا أيضا إلى تطور الرأى داخل مدرسة الأشاعرة بإزاء بعض المواقف ·

الفصل الخامس : وهو يعرض للمدرسة الماتريدية ، وغرضنا من إيراد ذلك الفصل أن نكمل ما قد بدأنا بدراسة أبو منصور الماتريدى المؤسس الحقيقى لمدرسة الماتريدية والتى تنتسب إليه · وتتسمى باسمه · ولقد حاولنا أن نتلمس جذور تلك المدرسة عند الإمام أبو حنيفة ، وأن نتابع تطور المدرسة من بعد الماتريدى ممثلة فى أشهر أعلامها أبو المعين النسفى ·

وبعد · · فتلك محاولة متواضعة حاولنا أن نلقى الضوء على الملامح الرئيسية لعلم الكلام وللفرق الكلامية خاصة الفرق الثلاث الكبرى : المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية ، وإننا لنعلم أن هذا العمل رغم ما بذلنا فيه من جهد شأنه شأن أى عمل إنسانى لا يخلو من نقص ، ونعلم أيضا أن امتلاك الحقيقة أمر عسير المنال ، لذا نرحب بصدق وبصدر رحب للنقد من القراء ، مؤمنين بأن النقد هو سبيل الوصول إلى الكمال ، والله أدعو أن ينفع به طلاب العلم ومحبى المعرفة الباحثين عن الحقيقة ·



د · على عبد الفتاح المغربى

القسم الأول

المدْخَلُ إلَى عِلْمِ الكَلاَمِ

- تعريف علم الكلام ، وموضوعه ، وتسميته .
- مناهج البحث عند المتكلمين .
- عوامل نشأته الداخلية والخارجية .
- طبيعة العقل البشرى .
- الموقف من علم الكلام قديما وحديثا .
- صلة علم الكلام بالعلوم الأخرى .

المدخل إلى علم الكلام

أولا - تعريف علم الكلام :

توجد عدة تعريفات لعلم الكلام ، نذكر منها على سبيل المثــال لا الحصر، تعريف الفارابى بأنه «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » (١) .

وأيضا يعرفه الايجى فى المواقف بقوله « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » (٢) .

وإذا كان كل من الفارابى والايجى قد جعلا علم الكلام يقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية ، فإننا نجد ابن خلدون يحصر التعريف فى نصرة الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقى الفـرق فيقول فى تعريفه علم الكلام « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » (٣) ، وهو فى هذا يوافق ما ذهب إليه الغزالى فى المنقذ من الضلال .

ومن هذه التعريفات السابقة يمكننا أن نستخلص أن علم الكلام يقوم على إثبات العقيدة الدينية عن طريق الأدلة العقلية ، فهو بذلك يقوم بتوضيح أصول العقيدة وشرحها وتدعيمها بالأدلة العقلية وبذا يستكمل المؤمن نوران : نور العقل ونور القلب ، وتزول الشكوك والوساوس التى قد تعتريه .

---

(١) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، ص ١٣١ .

(٢) الايجى ، المواقف ، ص ٧ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٣ .

ولعلم الكلام مهمة دفاعية تتمثل فى رد دعاوى الخصوم المنكرين للعقيدة الإسلامية ، وهؤلاء هم أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، أو أصحاب الديانات السماوية المخالفة للإسلام وهى اليهودية والمسيحية ، ويقوم علم الكلام ، بتقويض أدلة أصحاب تلك الديانات وبيان بطلانها ، وذلك عن طريق إيراد الأدلة العقلية التى تبين تفاهتها وسقوطها ، وأيضا الرد على الشبه التى يوردها أصحاب تلك الديانات على العقيدة الإسلامية .

وعلى هذا يمكننا القول بأن لعلم الكلام دور إيجابى فى إثبات صحة العقيدة بالعقل ،ودور دفاعى يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها - ولقد تلازم الدوران عبر مراحل نشأة علم الكلام وتطوره ، وليس صحيحا ما يذكر بأن مهمة علم الكلام كانت دفاعية فقط ولم يهتم بتوضيح العقيدة وشرحها (١) . وذلك أننا إذا رجعنا إلى بواكير المباحث الكلامية نجد أنها كانت تدور حول مسائل الإيمان كالبحث عن الموقف من مرتكبى الذنوب خاصة الكبائر ، وهل يخرجون من الايمان أم لا ؟ وجر هذا إلى البحث فى حقيقة الإيمان ، ومن هو المؤمن ، وإلى غير ذلك من المسائل التى تتصل مباشرة بأصل العقيدة ، وفهم كل فريق لتلك الأصول وتوضيحها بالأدلة العقلية ، وهذا يعنى فهم مضمون الإيمان وليس مجرد الدفاع عنه ، ولقد شهد هذا المبحث نشأة أهم الفرق الكلامية وأسبقها وهى المعتزلة وفى نفس الوقت نجد ردود أوائل المعتزلة ومناقشاتهم لآراء الخصوم ، مما يوضح لنا تلازم الدورين معا ، شرح العقيدة وتوضيحها والدفاع عنها .

ويلاحظ أيضا وفقا لهذه التعريفات أنه لابد أن يكون لدى المتكلم القدرة التامة على إثبات العقائد ، إذ أن فى استخدام صيغة « الاقتدار » تنبيه على القدرة التامة وعلى العلم بجميع العقائد ، وما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، وكذلك العلم بطرق الأدلة العقلية (٢) .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى . مذاهب الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤ .

(٢) التهانوى ، كشف اصطلاحات الفنون ، المجلد ٢٢ .

وأيضا يتضح لنا أن لعلم الكلام موضوعه الخاص به والذى يميزه عن غيره من العلوم ، وهو البحث فى أصل العقيدة لا فى فروعها ، وهذا ما سوف نتناوله ٠

* * *

ثانيا - موضوع علم الكلام :

لكل علم موضوع يختص ببحثه ، وذلك لأنه لكى يصير العلم علما فلابد له من موضوع ولا بد له من منهج ، ولا بد له من نظريات يصل إلها ٠ وبالنسبة لعلم الكلام فانه كما سبق القول فى تعريفه بأنه يقوم على إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية ، فإن موضوعه يتناول العقيدة الدينية ٠

والدين يقوم على جملة من الأحكام، بعضها يتعلق بالأمور الاعتقادية ، وبعضها يتعلق بالأمور العملية من عبادات ومعاملات، ولقد وضح ابن خلدون الأمور الاعتقادية بأنها الأمور التى كلفنا بتصديقها بقلوبنا واعتقادها فى أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا ، وهى التى تقررت بقول النبى ﷺ حين سئل عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » ٠ وهذه هى العقائد الإيمانية المقررة فى علم الكلام [١] ٠ وهذه الأمور الاعتقادية لا تتعلق بالعمل ، فيذكر الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية طبيعة تلك الأمور الاعتقادية مفرقا بينها وبين طبيعة الأمــور العملية فيقول : « ما يتعلق الفرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا قادرا إلى غير ذلك من مباحث الذات أو الصفات وتسمى تلك الأحكام أصولا وعقائد واعتقادية ، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصــوم وتسمى شرائع وفروعا وأحكاما ظاهرة » [٢] ٠

فالدين بذلك يقوم على أصول وفروع ، وعلم الكلام يتناول أصول الدين ، فى مقابل الفقه الذى يتناول الأحكام العملية ، ومبحث علم الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وبعث الرسل وأحكام الآخرة [٣] ٠

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٧ ٠

(٢) الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص٥ ٠ (٣) الايجى ، المواقف ، ص ٧ ٠

ولقد ذكر القاضى الأرموى موضوعات أخرى تتعلق بالبحث فى صفات الله تعالى وأفعاله كحدوث العالم ، فيقول : موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية والسلبية وعن أفعاله إما فى الدنيا كحدوث العالم ، وإما فى الآخرة كالحشر وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام فى الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أم لا ، والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا (١) .

وعلم الكلام يبحث فى العالم من حيث دلالته على الله تعالى ، فيذكر الخوارزمى فى بيان أصول الدين التى يتكلم فيها المتكلمون ، وأولها القول فى حدوث الأجسام والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر ، والدلالة على أن للعالم محدثاً وهو الله تعالى والرد على المعطلة(٢) .

ويلاحظ أن المباحث الطبيعية عند المتكلمين ليست بقصد تفسير العالم ، وإنما القصد منها إثبات أن العالم حادث وليس قديما ، وهو فى حاجة إلى من يحدثه · أى من حيث دلالة العالم على وجود الله تعالى ووحدانيته ·

ويلاحظ أن مبحث الإمامة التى ذكرها التهانوى وغيره على أنه من المباحث الكلامية ، لا يلق اتفاقا من جميع المتكلمين فى ضمه إلى مباحث علم الكلام ، فعلى سبيل المثال نرى « ابن الهمام » فى « المسايرة » يرى أن مبحث الإمامة ليس من موضوعات علم الكلام ، بل هى من المتممات (٣) · وأيضا يرى الآمدى أن مبحث الإمامة ليس من أصول الدين بل من فروعه (٤) .

* * *

ثالثا – تسمية علم الكلام :

أطلقت عدة تسميات على ذلك العلم الذى يتناول أصول الدين ، فلقد

---

(١) التهانوى · كشف اصطلاحات الفنون ، جـ ١ ص ٤٧ ·

(٢) الخوارزمى ، مفاتيح العلوم ، ص ٢٧ ·

(٣) ابن الهمام ، المسايرة ، ص ٥

(٤) الآمدى ، ابكار الأفكار (مخطوط) ص ٢٨٩ ·

سماه أبو حنيفة بالفـقه الأكبر ، من حيث إنه يتعلق بالأحكام الاعتقادية الأصلية ، فى مقابل علم الفقه الذى يتعلق بالأحكام الفرعية العملية ٠

وفى شرح العقائد النسفية يسميه التفتازانى علم التوحيـد والصفات ، فيذكر أن « العلم المتعلق بالأحكام الفرعيـة - أى العملية - يسمى علم الشرائع والأحكام ، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات »[1] .

وهذه التسمية تقوم على شرف ذلك العلم وعلو منزلته ، إذ أنه يتناول الأصول الاعتقادية التى تبنى عليها الفروع ، وهو بذلك رأس العلوم الإسلامية إذ إليه تنتهى هذه العلوم ، وفيه يبين مباديها وموضوعاتها ٠

وقد يسمى بعلم أصول الدين ، من حيث إن موضوعه يتناول أصول الدين ، وهى الإيمان بالله تعالى ووحدانيته تعالى ، وصفاته وأفعاله ، والإيمان بالوحى وإرسال الله تعالى للرسل والإيمان بالبعث ، والثواب والعقاب فى الآخرة ، وتلك أصول الدين ٠

ولقد أطلق المتكلمون الأوائل على مؤلفاتهم الكلامية هذه الأسماء ، فمؤلف أبو حنيفة سماه الفقه الأكبر ، ومؤلف الماتريدى عنون باسم التوحيد ، ومؤلف البزدوى عنون باسم أصول الدين ، وكذلك البغدادى ٠

والمشهور هو تسمية ذلك العلم بعلم الكلام ، وذلك لعدة أسباب ، منها أن مسألة الكلام الإلَهى كانت أشهر مباحثه ، فسمى الكل باسم أشهر أجزائه ، وأيضا سمى بعلم الكلام ، لأنه يورث قدرة على الكلام ، فسمى به تسميته للسبب باسم المسبب ، وأيضا لأن نسبة هذا العلم للعلوم الإسلامية ، كنسبة المنطق إلى الفلسفة فسمى بالكلام ، وذلك حتى تقع المخالفة اللفظية بين الاسمين وأيضا لأنه أول ما يجب من العلوم ، والكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة ، وأيضا لأن مباحث هذا العلم مباحث نظرية ٠ فهو يبحث فى الأمور الاعتقادية التى لا يندرج تحتها فعل ، أما الفقه

---

(١) التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٠٠ ٠

فهو يبحث فى أحكام عملية يندرج تحتها فعل ، وعلى هذا فالكلام مقابل الفعل ، والمتكلمون قوم يقولون فى أمور ليس تحتها عمل ، فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهـاء الباحثين فى الأحكام الشرعية العملية ٠

وقد يسمى بعلم الكلام بما رواه جلال الدين السيوطى فى ذم أهل البدع وهم الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان (١) ٠

ويبدو من هذه التسميات أنها اشتقت من أهم مباحث هذا العلم التى يبحثها ، فسمى تارة بأصول الدين من حيث تناوله لأصول الدين بالبحث ، وتارة سمى بالتوحيد من حيث إن الأصل الأول الذى يقوم عليه الدين هو وجود الله تعالى ووحدانيته ، وتارة يسمى علم الكلام وذلك من أشهر مسميات ذلك العلم ، وقد ترجع تلك التسمية إلى أهم الموضوعات التى تناولها هذا العلم وهو كلام الله تعالى ، وإما أنها ترجع إلى فائدة ذلك العلم، إذ أنها تعطى لصاحبها القدرة على الكلام فى أصل الدين ، وإما لمنهجه العقلى واستخدامه للعقل بجانب النص ، وإما لطبيعته النظرية من حيث اتصاله بالنظر المجرد الذى لا يتصل بالعمل ٠

وبالرغم من تعدد إطلاق الأسماء على ذلك العلم ، إلا أن المشهور فى تسميته هو علم الكلام ٠

* * *

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ ٠

مناهج البحث عند المتكلمين

يمثل المنهج أحد الأركان الرئيسية لقيام أى علم من العلوم ، بل هو أهم هذه الأركان ، فالعلم منهجا أكثر منه موضوعا ، وبالنسبة لعلم الكلام فلقد استندت مذاهبهم إلى المنهج ، لأن المذهب ما هو إلا تطبيق للمنهج ، ومن المعروف أن مذاهب المتكلمين مختلفة يعارض بها البعض ، وهذا يجعل من الصعب تحديد منهج واحد لهم ، وهذا يجعلنا عند الحديث عن منهج عام للمتكلمين أن نراعى فيه إبراز السمات العامة للمنهج مع مراعاة الاختلاف فى تطبيق قواعد هذا المنهج بين المتكلمين ، لذا فى عرضنا للمنهج عند المتكلمين نشير إلى الأسس العامة وعرض اختلافاتهم فى تطبيق هذه الأسس وذلك فى النقاط التالية :

١ - العقل والنقل « وجوب النظر » :

يقوم منهج المتكلمين على دعامتين أساسيتين هما العقل والنقل ، فلقد ذهبوا إلى عدم تعارضهما ، وأدخلوا عنصر العقل فى المعرفة الدينية وبذا لا تقتصر على النقل وحده ، ودافعوا عن النظر كأحد مصادر المعرفة وأهمها ، ضد المنكرين له من السمنية المقتصرين على الحس ، والسوفسطائية المشككين فى المعرفة العقلية ، والحشوية المنكرين لاستخدام العقل فى الدين والواقفين عند ظواهر النصوص ·

ولم يكتف المتكلمون بذلك بل قرروا وجوب النظر ، وإن اختلفوا فى مصدر وجوبه هل الشرع أم العقل ، يقول الجوينى : « النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه بالشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية » ، والمعتزلة تقول : « إن العقل يتوصل إلى درك الواجبات ومن جملتها النظر فيعلم وجوبه عندهم عقلا »[1] .

ويستدل الجوينى على وجوب النظر من جهة الشرع بإجماع الأمة على

---

(١) الجوينى · الإرشاد ، ص ٨ ·

وجوب معرفة الله تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب[1] .

وهناك خلاف حول أول الواجبات على المكلف ، فالأكثر ومنهم أبوالحسن الأشعرى على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية ، وقيل أول واجب هو النظر فى معرفة الله ، وبالنظر تحصل المعرفة وهو متقدم عليها ، وهذا مذهب جمهور المعتزلة وأبو اسحاق الاسفرايينى ، وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه ، فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة ، وأول جزء من النظر هو القصد إلى النظر ، لأن النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه ، وقال به القاضى واختاره ابن فورك وإمام الحرمين [2] .

ولقد ذكر الآمدى قول من يقول إن أول واجب على المكلف هو الشك ، إذ أن وجوب النظر والقصد إليه يستدعىٰ سابقة الشك فى الله وإلا كان النظر فى تحصيل الحاصل ، والشك سابق على إرادة النظر · ويذكر الآمدى ما قيل فى إبطال ذلك أن كل واجب مأمور به فلو كان الشك فى الله واجبا لكان مأموراً به : والأمر بالشك فى الله يستدعى معرفة الله · ومعرفة الله مع الشك تتناقض [3] وهذا اعتراض جدلى يقوم على اعتبار قول الخصم بالشك المطلق ، وهو بعيد عن حقيقة موقف الخصم ، ولقد ذكر أحد الباحثين المعاصرين أن المقصود بالشك هنا الشك الإرادى المنهجى ، أى القلق الداعى إلى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك فى أمور العقيدة [4] .

ولقد لاحظ الرازى أن الخلاف حول أول الواجبات - المعرفة أو النظر - خلاف لفظى وأيضا ذكر ذلك الايجى، لأنه لو أريد أول الواجبات المقصودة

---

(١) الجوينى · الإرشاد ، ص ٨ ·

(٢) الايجى · المواقف ، ص ٦٣ ·

(٣) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ١٧ ·

(٤) د · حسن محمود عبد اللطيف ، من قضايا المنهج فى علم الكلام بحث منشور فى مجلة دراسات عربية وإسلامية العدد الأول ص ٢٦ ·

أولا وبالذات فهو المعرفة ، وهذا ما اتفق عليه ، وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا ، فيكون واجبا أيضا (١) .

ولما كان النظر واجبا وأنه لا تعارض بينه وبين النقل فإننا نجد المتكلمين قد أقاموا أدلتهم على أساس العقل والنقل ، وأصبح إقامة الدليل ركنا أساسيا من منهجهم .

* * *

٢ - الدليل :

يرى المتكلمون أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة ، فعن طريقهم يعرف الحق ويتوصل إليه (٢) ، والدليل هو ما يراد به إثبات أمر أو نقضه وقد يستعمل بمعنى الحجة (٣) .

ولقد قسم الايجى الدليل إلى ثلاثة أقسام :

الأول : دليل عقلى محض لا يتوقف على السمع ومقدماته عقلية محضة ، كالقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث .

والثانى : نقلى محض ، وهو لا يثبت إلا بالعقل ، وهو أن ننظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار وتسلسل ، ومقدماته نقلية وهو كقولنا : تارك المأمور به عاص لقوله تعالى: ﴿ **أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى** ﴾ (٤) ، وكل عاصى يستحق العقاب لقوله: ﴿ **وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ** ﴾(٥) .

والثالث : مركب منهما ، أى تكون مقدماته مأخوذة من العقل أو بعضها مأخوذة من النقل ، وقولنا : هذا تارك المأمور به ، وكل تارك للمأمور به عاصى .

---

(١) الرازى، محصل أفكار المتقدمين ، ص ٢٨ - الايجى، المواقف ، ص ٦٣ .

(٢) الماتريدى ، التوحيد ٣٠٥ .

(٣) د . مراد وهبة وآخرين ، المعجم الفلسفى ، ص ٩٥ .

(٤) طه : ٩٣ .   (٥) الجن : ٢٣ .

وأضاف الايجى أن هناك من المطالب ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل ، لأنه غائب عن العقل والحس معا ، ويستحيل العلم بوجوده إلا بقول صادق ، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب ، فهى تعلم بأخبار الأنبياء عليهم السلام ، ومنه ما لا يعرف بالدليل العقلى كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع ، ومنه ما يعرف بكل واحدة من الطريقتين كخلق الأفعال ورؤية الله تعالى [١] .

وفى هذا إشارة إلى أنواع الأدلة والمطالب التى تستفاد منها ، ولقد حصر الايجى هذه الأقسام الثلاثة فى قسمين ، هما : الأدلة العقلية المحضة ، والأدلة المركبة من العقلى والنقلى لأنها تتضمن النقل والعقل معا ، وسنعرض فيما يلى للأدلة العقلية والأدلة النقلية ، وموقف المتكلمين منها ، وسنذكر التأويل باعتباره تفسير عقلى للآيات واستدلال بها ·

* * *

● **الأدلة العقلية :**

وهى الأدلة التى لا تستند على السمع أصلا وهى متمثلة فى صور الأقيسة العقلية التى تقوم على مقدمات تلزم عنها ولذاتها نتائج معينة ، وطبيعة القياس الذى استخدمه المتكلمون ، هو القياس الجدلى ، وهو الذى تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات ، والمسلمات عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن فى نفسه ، والمشهورات فهى القضايا التى أوجب التصديق اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر [٢] ، وهو فى مقابل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية [٣] .

والقياس الجدلى وإن كان دون القياس البرهانى إلا أن له أهمية كما ذكر صاحب المنطق ، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات مشهورة عندهم ، وعند من يتفق أن يسمع القول معه ، فذلك مما

---

(١) الايجى ، المواقف · ص ٧٨ ، والآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٢٦٨ ·

(٢) الآمدى · المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، ص ٩٠ – ٩٢ ·

(٣) أرسطو ، المنطق ، جـ٢ ، ص ٤٦٩ ، وابن رشد ، تلخيص الجدل ، ص ٣٤ ·

يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمآخذ البرهانية لصعوبتها ، والقياس الجدلى هو رياضة للأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة (١) - على أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى ، لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة (٢) .

ونعرض لبعض صور الأقيسة عند المتكلمين :

(أ) **قياس الغائب على الشاهد** : ومن أشهر الأقيسة التى شاعت بين المتكلمين هو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ومعناه أن يوجد حكم جزئى معين واحد ، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه (٣) .

والشاهد قد يدل على مثله فى الغائب ، فإذا وجب الحكم والوصف للشيء فى الشاهد لعلة ما ، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها فى الشاهد ، لأنه مستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ، فكما أن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم (٤) .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب فهو يدل أيضا على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالته على الخلاف أوضح من دلالته على المثل ، فالعالم حادث ويدل على محدث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المحدث (٥) .

(١) أرسطو ، المنطق ، جـ ٢ ص ٤٧٢ ، وأبو البركات البغدادى ، المعتبر فى الحكمة ، جـ ١ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

(٢) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣٢ .

(٣) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٦٥ . (٤) الباقلانى، التمهيد، ص ١٢ .

(٥) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٢٨ - ٢٩ .

ولقد وضع المتكلمون طرقا لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فرقة إلى أخرى، وسنعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار من المعتزلة ، وما ذكره الشهرستانى من الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين : أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : للاشتراك فى العلة ، وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجرى مجرى العلة ، وأما أن لا تكون هناك علة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة :

فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادرا هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العلة ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بإنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العلة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويفرق القاضى عبد الجبار بين الوجهين « الاشتراك فى الدلالة ، والاشتراك فى العلة » بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادرا بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفا بدلالة ، أما الثانى : فالحكم يعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العلة ، وما عرف الحكم فى الغائب إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العلة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مركبة ، وسوف نرى عند عرض رأى الأشاعرة أن المعتزلة قد اعترضوا على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العلة .

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العلة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريدا حكيما ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك

بـحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين ، فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضا اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب . فقد عرفت فى الشاهد ضرورة . وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك علة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حسن تكليف من يعلم من حاله أنه لا يقبل أن يقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، ويبدو أن ما يقوله القاضى عبد الجبار هو صورة من قياس الأولى ، على نحو ما سنعرفه بعد ، وليس فى هذا النوع علة تجمع بين الشاهد والغائب [١] .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب ، خاصة فى شرط الاشتراك فى العلة ، فإذا اتحدت شروط العلة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبه أيضا إلى شرط العلة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد . وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة : الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العلة ، والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العلة ، والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العلة . وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القدرة عند الله تعالى ليست من جنس صفة القدرة عند العبد ، لكن العلة فى كون أحدنا قادر هى نفس العلة فى كونه تعالى قادر [٢] .

ولعل استخدام الاشتراك فى العلة فى إثبات أصل العدل عند المعتزلة يفسر لنا قياسهم الفعل الإلَهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الاشتراك فى العلة بين الشاهد والغائب .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٦٧ - ١٦٩

(٢) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٨٧

وننتقل إلى رأى الأشاعرة كما وضحه الشهرستانى فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد فيقول : « قالت الصفاتية ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العلة ، والشرط ، والدليل ، والحد » (١) ، ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العلة فنقول : قد ثبت كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له » (٢) .

والأشاعرة هنا يقولون بالتلازم العقلى بين العلة والمعلول ، فاقتضاء الصفة الوصف أمر عقلى لا ينفك ، فى حين قالوا بانتفاء التلازم بين العلة والمعلول فى العلل الطبيعية ، كاقتضاء النار الإحراق ليس بلازم ، بل يجرى ذلك مجرى العادة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعلة ، فقالوا إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكنا أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ، وكون البارى تعالى عالما واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل (٣) .

ويرد عليهم الشهرستانى مبينا حقيقة موقف الأشاعرة ، فإن الأشاعرة لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ، ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ،

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٢

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٢

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص١٨٣

بشرط أن يكون أحدهما ملتزمًا والآخر ملزمًا ، والوجوب والجواز لا أثر لهما في منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز[1].

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العلة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العلة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة من نظرة أنطولوجية أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة أبستمولوجية ، أى من حيث الوجود الذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا ، وبيان ذلك ، أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا ، فإن كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا فى الشاهد وجب طرده فى الغائب[2] .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا ، فيجب طرد ذلك غائبا ، وتفسير هذا ، أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا، فإن كون التخصص ، والأحكام دليلا على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب [3] .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثلوا له بحد العالم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهدا أو غائبا [4] .

ومع تمسك المتكلمين بهذا النوع من القياس . إلا أنه قد لاقى اعتراضات كثيرة خاصة من متأخرى المتكلمين وغيرهم،فعلى سبيل المثال عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلى فى العلم الإلهى لأنه لا يجور أن يستوى فيه الأصل

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٤

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند المسلمين . ص ١٠٤

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٩٠

والفرع ، لأن الله ليس كمثله شيء ، ويرى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة والمطالب الإلَهية لم يصلوا إلى اليقين وتضاربت أدلتهم [١] ، ولكن هذا الاعتراض يصدق على القول بالمساواة بإطلاق بين الشاهد والغائب ، وأن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ،لكنه لا يصدق على القول بأن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه ، فإن دلالة الخلاف تخلص من هذا الاعتراض ، وذلك لأن دلالة الخلاف فيها تفرقة بين الأصل والفرع ·

ولقد نقد الايجى هذا القياس مشيرا إلى صعوبة اليقين فى العلة المشتركة بين الشاهد والغائب ، فيقول بإن إثبات كون العلة مشتركة بين الشاهد والغائب بطريق اليقين أمر مشكل جدا ، لجواز كون خصوصية الأصل الذى هو المقيس عليه (وهو الشاهد) شرطا لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع الذى هو المقيس (الغائب) مانعا من وجوده فيه ، وعلى كلا التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة بطريق اليقين [٢] وهذا الاعتراض يقوم على التفرقة بين الغائب والشاهد فى حقيقتهما ، فحقيقة الغائب خلاف حقيقة الشاهد فحكم العلة فيهما تختلف ·

(ب) **قياس الأولى** : ويقوم هذا القياس على أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه · وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ، فالواجب القديم أولى - وكل كمال للمخلوق فقد استفاده من خالقه ، فخالقه أحق به منه ، وكل نقص وعيب فى نفسه ، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال ، إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى [٣] .

ولقد ذكر ابن تيمية أن قياس الأولى كان يستخدمه الأنبياء فى الاستدلال على الرب سبحانه وتعالى ، وهم لم يستخدموا قياس الشمول ، الذى تستوى أفراده ، ولا قياس التمثيل ، فإن الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو

---

(١) ابن تيمية ، درء التعارض بين العقل والنقل ، جـ ١ ص ٢٩

(٢) الايجى ، المواقف ، ص ٣٧

(٣) ابن تيمية ، درء التعارض ، جـ ١ ص ٢٩ - ٣٠

وغيره تحت كلى تستوى أفراده ، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى [1] ومعنى هذا تفضيل ابن تيمية لذلك النوع من القياس عن غيره ، لأنه يسلم من الاعتراضات التى وجهت إلى غيره ٠

ولقد استخدم المتكلمون هذا النوع من القيـــاس فى إثبات صفات الله تعالى ، فعلى سبيل المثال فى إثبات صفة الكلام لله تعالى، أن الكلام فى الشاهد صفة كمال وأن عدم الكمال يكون عن آفة ، فعلى هذا فالله تعالى منزه عن الآفات وأحق وأولى بصفة الكلام التى هى صفة كمال للمخلوق ، فالخالق بذلك أولى ، وكذلك القول فى نفى الآفة عنه تعالى لأنها صفة قبح [2] ٠

(جـ) قياس الإحراج : يقوم هذا القياس على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه ، ولقد استخدم المتكلمون هذا القياس لإفحام الخصم وإبطال حجته ، واستخدموه فى مناظراتهم للفرق غير الإسلامية من ثنوية وغيرها ، واستخدموه أيضا فيما بينهم ، فكل فرقة تستخدمه لإحراج وإبطال حجة مخالفيها ، وعلى سبيل المثال استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى العديد من مناظراته للثنوية فى إبطال الامتزاج بين النور والظلمة ، فالامتزاج لا يخلو من أن يكون شرا أو خيرا ، فإن كان خيرا ، لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير ، وبطل قولهم بالاثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر ، وإن كان شرا فقد شاركه الخير فى القبول فصار شرا ، وإن كان ذلك من النور ، فالوجهان قائمان به [3] ٠

وقياس الإحراج يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حجته ٠

(د) التلازم : ذكر الغزالى حد التلازم بأن كل ما هو لازم للشىء فهو

---

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ١٥٠

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٥٧ ، ٥٨

(٣) د ٠ زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، جـ ١ ص ٣٠

تابع له فى كل حال ، فنفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم ، أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما ، ويذكر الغزالى أن هذا الميزان وهو ميزان التلازم مأخوذ به فى البراهين النظرية ، فإن كانت صفة العالم وتركيب الآدمى مرتبا عجيبا محكما فصانعه عالم ، وهذا فى العقل أولى ومعلوم أنه عجيب مرتب ، وهذا مدرك بالعيان ، فيلزم منه أن صانعه عالم ، ثم نرتقى فنقول : إن كان صانعه عالما فهو حى ، ثم نقول : إن كان حيا عالما ، فهو قائم بنفسه وليس بعرض ، وهكذا ننتقل من صفة تركيب الآدمى إلى صفة صانعه وهو العلم ، ثم نعرج إلى الحياة ثم منها إلى الذات(١) .

ومعنى هذا التلازم أنه يلزم من وجود الشىء وجود شىء آخر ، وهو صورة من صور قياس الغائب على الشاهد ، وهو انتقال من المشاهد المحسوس إلى الغائب وهو معرفة الله وصفاته،وهو منهج قرآنى فى الاستدلال على وجود الله وصفاته ، وقد استخدمه المتكلمون كثيرا ، واعتمدوا عليه فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، كاستدلالهم بحدوث العالم على وجود محدث له ثم إثبات صفاته قياسا على الشاهد،مع التفرقة بين صفات الله والمخلوقين(٢) .

(هـ) **الإلزام** : وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم ،ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره ، وكثيرا ما يضيف الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب .

والثانى : لازم قوله الذى ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر

---

(١) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٣٥ .

(٢) الغزالى،القسطاس المستقيم، ص٣٤ - ٤٠ ضمن مجموعة القصور العوالى.

ما فيه أنه تناقض ، وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين عليهم السلام ، ثم إن من عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره فقد يضاف إليه ، وإلا فلا يجوز أن يضـاف إليه قول لو ظـهر له لم يلتزمه لكونه قد قال ما يلزمه ، وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا بلازمه ،فما كان من اللوازم يرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه فليس قوله وإن كان متناقضا ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم ، واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذ متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها . فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال (١) .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله أما تقويل الإنسان ما لم يقله وإلزامه إياه . وأخذ نتائج منه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ، ولا يؤيده معقول . ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تلزم مخالفها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحيانا ، هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم، ومن أشهر هذه الإلزامات على سبيل المثال ، إلزام الماتريدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقدم العالم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول من قاوم القائلين بقدم العالم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنـه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحيانا .

(و) **الاستدلال بالآيات القرآنية** : يفرق ابن تيمية بين القياس والاستدلال بالآيات القرآنية ، بأن الآية هى العلامة التى هى الدليل المستلزم عين المدلول فى الطرد والعكس ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، حيث يلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه ،

(١) نقلا عن كتاب : الجهمية والمعتزلة ، للقاسمى ، ص ٤٤ - ٤٦ .

فطلوع الشمس آية على وجود النهار ، ﴿ وَجَعَلْنَا ٱللَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ آيَتَيْنِ ، فَمَحَوْنَا آيَةَ ٱللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾[١] فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

ولقد اعتمد المتكلمون على الاستدلال بالآيات ، ورأوا أنها أصدق أنواع الاستدلال ، وذلك لأن الدليل عندهم يستلزم المدلول ، واستدلال الآية استدلال جزئى معين بجزئى آخر معين لا يشمل معه آخرين ، فهو صورة من صور التلازم فى الوقوع بين الدليل والمدلول .

فالعلم بمعجزات النبى محمد عليه الصلاة والسلام آية على نبوته ، والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لا يوجب أمرا كليا بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده ، وقد يكون أيضا استدلال كلى بكلى . فيستدل بجنس النهارعلى جنس الطلوع ، فيكون بكلى على كلى [٢] .

(ز) **الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه** : ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرى الجواهر عنها ، ولكن هذا الطريق ليس شيئا آخر غير قياس الغائب على الشاهد ، ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه للنظر الشرعى بأنه « إلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه » ولكن المتأخرين لا يقبلون هذا الطريق كأحد طرق الاستدلال فى المعقولات ، لأن المطلوب فى المعقولات العلم اليقينى ، ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات [٣] .

(ح) **ما لا دليل عليه يجب نفيه** : وهو الذى عرفه الباقلانى بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : الأولى : أن نتلمس أدلة المثبتين للشىء ، ونثبت ضعفها وكذبها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشىء سواها ، والثانية : أن نحصر الأدلة ثم ننفيها أى ننفى وجود الاستدلال . ولا شك أن هذه العملية راجعة إلى الأولى ، لأن نفى الدليل معناه إبطال جهة الاستدلال به [٤] .

---

(١) الإسراء : ١٢ .

(٢) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص ٢١٦ .

(٣) د . على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٠٧ .

(٤) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٠٩ .

ولقد اعترض متأخرو المتكلمين على هذا القول وهو : بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ، وأيضا لو سلم عدم الدليل فى نفس الأمر ، لا يدل على عدم ذلك الشىء فى نفسه ، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا ، وأيضا أن عدم الدليل لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشىء فى نفس الأمر ، وإلا لزم على العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها ، كما يلزم أيضا علم الكفار الجاحدين للصانع بكونهم عالمين بانتفاء الأمور التى ليس لها أدلة عندهم [1] .

ولقد كان لتمسك أوائل الأشاعرة بهذا الدليل ، أثر فى صياغة الأشعرى للدليل العقلى على إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة ، اعتقادا بصحة القول بأن ما لا دليل يجب نفيه ، وعند المتأخرين منهم الذين أثبتوا بطلان القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، مالوا إلى الأدلة السمعية فى إثبات الرؤية لأنها أقوى .

(ط) **استخدام صيغ جدلية** : يستخدم المتكلم صيغة فى الجدل ومناظرة الخصم ، تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، ويرد عليها فلا يدع لخصمه حجة أو دليلا يستند عليه، وهذه الصيغة هى « فان قال .... قيل له ... » وهذه الصيغة كثيرا ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه والأمثلة عليها عديدة [2] .

(ى) **الاهتمام بوضع المصطلحات الكلامية** : لكل علم من العلوم مصطلحاته الفنية الخاصة به ، وهو يحدد مفاهيم ومدلولات الكلمات المتداولة فى العلم ؛ ويمكن أن نسميه أنه اللغة الخاصة بالعلم ، ولكل علم لغة خاصة به ، أى مصطلحاته الفنية التى بدونها لا يستطيع الدارس له أن يفهمه ، ونجد

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٣٧ ، وقد أشار ابن خلدون إلى نقد المتأخرين من المتكلمين لهذا الدليل ، المقدمة ، ص ٤٣١

(٢) د . إبراهيم مدكور ، المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

عند المتكلمين اهتماما بوضع المصطلحات الخاصة بعلم الكلام ، فلقد صنفوا كتبا خاصة بتلك المصطلحات وشرحها ، منها على سبيل المثال كتاب الزينة لأبى حاتم الرازى(سنة ٣٢٢ هـ)، وكتاب الحدود لابن فورك (سنة ٤٠٦ هـ) · والحدود والحقائق للشريف المرتضى (سنة ٤٣٦ هـ) ، والمقدمة للألفاظ المتداولة بين المتكلمين للشيخ الطوسى (سنة ٤٦٠ هـ) ، والمبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدى [١] .

والملاحظ على مصطلحات المتكلمين وإن كانت متأثرة بالمصطلح الفلسفى إلا أن بينهما فرقا ، مما جعل المصطلح الواحد يختلف فيما بين المتكلمين والفلاسفة ، وعلى سبيل المثال : معنى القدم والحدوث يختلف عند كليهما ، تعريف الجسم ، وغير ذلك من التعريفات ، مما يؤكد استقلال كل علم بمصطلحاته الخاصة به ·

* * *

● **التـأويل :**

يعرف الجرجانى التأويل بأنه فى الأصل يعنى « الترجيح » وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة [٢] ، وبالنسبة للمتكلمين فإنهم يعرفون التأويل بأنه «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ » ونجد من بينهم من فرق بين التأويل والتفسير ، فالتفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على الله سبحانه وتعالى أنه عنى باللفظ هذا ، أما التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة [٣] .

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون تشير إلى أن التأويل لا يخرج عن المعنى المحتمل للفظ ، بحيث يتعارض مع المعنى اللغوى ، ولعل هذا الشرط

---

(١) د · حسن محمود عبد اللطيف ، مقدمة تحقيق كتاب الآمدى « المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين »·

(٢) الجرجانى ، التعريفات ، ص ٤٣ ·

(٣) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٢٩ ، ملا كاتب جلبى ، كشف الظنون ، جـ ١ ص ٢٤٣ ·

هو الذى ميز بين تأويلات المتكلمين وغيرهم من المتطرفين كغلاة الشيعة والباطنية وغلاة الصوفية ، حيث خرجوا عن هذه القاعدة ، وقالوا بتأويلات تنبو عن الأفهام ولا تستسيغها العقول ، وبعيدة كل البعد عن المعانى اللغوية التى يحتملها اللفظ (١) .

والتأويل يتعلق بالآيات المحكمة والمتشابهة فى القرآن، إذ أنه يحتوى على آيات محكمة وأخرى متشابهة ، يقول الله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (٢) ، ولقد اختلف فى معنى المحكم والمتشابه والموقف منهما ، وادعى كل فريق على غيره الوقوع فى المتشابه وحمل المحكم على المتشابه ، أو حمل المتشابه على المحكم ، ونشير فى إيجاز إلى معنى المحكم والمتشابه ، فلقد ذكرت معانى كثيرة لهما ، لكن المعنى الذى هو شبه اتفاق ، هو أن الآيات المحكمة هى الآيات التى لا خلاف عليها ، فإذا ذكر قول فى تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا تجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر ، وأما المتشابه فهو الذى اشتبه على الناس ، لاختلاف الألسن ، أو لما يؤدى ظاهره إلى غير ما يؤدى باطنه ، فعلق بعضهم بالظاهر فقالوا به ، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا ظاهره جورا أو ظلما أو تشبيها ، مع اتفاقهم على نفى الجور والظلم عنه (٣) .

والتشابه لا يعنى الاختلاف ، فالقرآن لا يضاد بعضه بعضا ، ولقد وصفه الله تعالى ، بأنه يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد والمختلف المذكور فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٤) .

ولقد ذكر المتكلمون أن العلة فى وجود المحكم والمتشابه فى القرآن ، هى

---

(١) علاء الدين البخارى ، كشف الأسرار ، جـ ١ ص ٤٥

(٢) آل عمران : ٧

(٣) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، (مخطوط) ، جـ ١ ص ١٩٧

(٤) النساء : ٨٢

الدعوة إلى النظر والتأمل والتفكر ، والامتحان والابتلاء ، فالله تعالى يمتحن الإنسان بالتسليم مرة وبالطلب ثانيا ، وعلى الإنسان أن يسلم بما يحتاج إلى التسليم ، وأن يبحث فيما احتاج إلى الطلب والبحث (١) .

ولقد ذهب المتكلمون إلى أنه لا يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اَللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ (٢) . فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض فى الاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ، وأيضا أن المقصود من الكلام الإفهام ، ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا (٣) .

ووفقا لهذا فإن المتكلمين أجازوا تأويل الآيات المتشابهة ، ولقد احتلت قضية التأويل مكانا بارزا عند المسلمين بصفة عامة ، واختلفت المواقف ، أوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى: ترفض التأويل وتصدق بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل ، وبذا توسعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلا وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وكذبوا راويه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول الجاعلة لكل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع (٤) .

ومع إقرار المتكلمين بالتأويل إلا أنهم اختلفوا فى تطبيقه ، ونكتفى

---

(١) الماتريدى ، التوحيد، ص ٢٢١ ، الزمخشرى ، الكشاف ، جـ ١ ص ٤١٢

(٢) النساء : ٨٢ . (٣) الرازى ، أساس التقديس، ص ٢١١ .

(٤) الغزالى ، قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ .

بالإشارة إلى موقف المعتزلة والأشاعرة بإيجاز ، كمثال على الاختلاف فى التأويل .

فالمعتزلة قد بنوا أصولهم الخمسة على أساس عقلى ، وهذا يعنى أنهم قد فهموا النصوص الدينية فى إطار العقل ، وأدى بهم ذلك إلى التأويل للنصوص التى قد يبدو ظاهرها مخالفا للعقل ، ولقد توسعوا فى التأويل ، ليتفق النص مع العقل ، فالألفاظ المتشابهة إنما هى لتقريب الصورة المغيبة إلى الذهن ، وليست مقصودة لذاتها ، لذلك أولوا كل ما يوحى بالتشبيه والتجسيم معتمدين فى ذلك على أن الله تعالى ليس كمثله شىء وذلك لتحقيق التنزيه المطلق ، ووفقا لهذا نفوا وجود صفات قديمة لكى لا يتعدد القدماء ، وأولوا الصفات الخبرية ، والتى جاء فيها ذكر اليد والوجه وغير ذلك ، وسوف نرى من خلال عرضنا لآراء المعتزلة نماذج لتأويلاتهم ، وإنما نكتفى بالقول بأن المعتزلة جعلت المعقول أصلا وتحرزوا فى الأخذ بالمنقول .

والجدير بالذكر أن تأويلات المعتزلة لم تذهب بعيدا عما يحتمله اللفظ ، كتأويلات الغلاة الفاسدة ، وإنما كان ذلك لأنها تريد من وراء هذه التأويلات تحقيق صورة تنزيهية لله تعالى يرتضيها العقل .

وفى مدرسة الأشاعرة نجد أن هناك موقفان بالنسبة للتأويل ، موقف الأشعرى وأوائل الأشاعرة ، ثم موقف المتأخرين منهم .

ونجد الإمام الأشعرى قد حاول فهم النص على ضوء العقل ، لكنه لم يضح به إرضاء لمقتضيات العقل ، فهو لم يعرض عن العقل والبراهين العقلية كلية ، واستخدم العقل فى فهم النص ، لكنه لم يرض عن استخدام المعتزلة للتأويل ، فهاجم تأويلهم للصفات لأن هذا يؤدى فى رأيه إلى التعطيل ، وكذلك عارض قولهم بخلق القرآن ورؤية الله تعالى باسم العقل ، وقولهم بأن أفعال العباد اختيارية ، وتأويلهم الآيات التى تضيف أفعال العباد إلى الله ، وشن عليهم حملة فى مؤلفه « الإبانة » ونقد فيه تأويلاتهم ، وإن خفت حدتها فى مؤلفه « اللمع » حيث نجد ميله إلى العقل حيث يكثر من إيراد الأدلة

العقلية ، وهذا يشير إلى تغاير طبيعة منهجه فى اللمع عن الإبانة . لكن الأشعرى لم ينقض فى اللمع رأيا أو قولا ذهب إليه فى الإبانة ، ومنهجه العام يقول على التسليم بما ورد فى التنزيل من صفات لكن بدون تحديد كيفية ، أو تأويلها بإخراجها عن معنى اللفظ الذى ورد فى التنزيل ، فله تعالى أيدى كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة وليست كالأيادى ، لكنها ليست النعمة أو القدرة على ما قالت المعتزلة .

أما موقف متأخرى الأشاعرة كالجوينى والرازى وغيرهما فقد ابتعدوا عن منهج الأشعرى ، ولم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، واقتربوا من مذهب المعتزلة ، فتأولوا النصوص الواردة فى صفات الله تعالى على وجوه تليق بذات الله تعالى ، وبما ينبغى له من التنزه عن مشابهة الحوادث ، فيقول الجوينى « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل ، والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود »[1] .

وذهب الرازى إلى أنه إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا فى معنى فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مقيدا ولخرج القرآن من أن يكون حجة ، ومن قول الرازى نلاحظ جواز التأويل لكنه لا يفتح باب التأويل على مصراعيه ، فلا يجب أن نترك الأخذ بالظاهر إن لم يقم دليل يقضى بتركه [2] .

* * *

● **الدليل النقلى « السمعى » :**

وهو الدليل الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عرف المتكلمين الكتاب والسنة والإجماع [3] .

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٥٥

(٢) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٢٢١

(٣) الآمدى ، ابكار الأفكار ،ص ٢٦٢

والكتاب هو القرآن المنزل على النبى ﷺ والمنقول إلينا تواترا ، والسنة لغة هى الطريقة والعادة ، وفى الشرع العبادات النافلة وما صدر عن الرسول من قول وفعل وتقرير،والإجاع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ [١] .

فما هو موقف المتكلمين من الدليل النقلى ومصادره ؟

يأخذ المتكلمون بالدليل النقــلى ويجعلونه حجة على ما ذهبوا إليه من آراء ، لكنهم يختلفون فى كيفية الأخذ به ، ويرجع هذا الخلاف إلى مدى توغل الجانب العقلى والتمسك به عند كل فرقة ، ولقد رأينا أثر ذلك فى موقفهم من التأويل ، والذى ينصب على فهم كل فرقة للمحكم والمتشابه ، وسنعرض لثلاثة مواقف تمثل المعتزلة والأشاعرة والماتريديه من الدليل النقلى :

المعتزلة : يعتمد المعتزلة على القرآن الكريم فى أدلتهم ، لكنهم كما رأينا من قبل توسعوا فى تأويل الآيات المتشابهة وذلك لتحقيق التنزيه المطلق لله تعالى ، ولقد سبق الإشارة إلى ذلك .

أيضا يتصل بهذا موقفهم من آيات الوعد والوعيد ، ويتصل به موقفهم من العموم والخصوص أو المطلق والمقيد ، والمطلق أو العام هو ما دل على شائع جنسه ومعناه الشمول ، والمقيد أو الخاص بخلافه ويطلق على ما أخرج من شياع ومعناه الافراد [٢] ولقد رأى المعتزلة أن آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر ، فى مقابل رأى المرجئة أن آيات الوعيد أحق بالعموم ، لأنها أحق بما عرف من صفات الله بالرحمة والعفو .

وترى المعتزلة أنه لا وجه إلى القول بالتخصيص ، لأن حقيقة العموم تعنى الإشارة إلى كل فرد باسمه الخاص ، والتخصيص لا يكون إلا بدليل يدل على أن المخصوص غير داخل فى العموم ، وعند انعدام الدليل تعنى إرادة العموم [٣] .

---

(١) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٤ - ٣٧ .

(٢) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٣ .

وبالنسبة للأحاديث النبوية فلم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم ، وينسب البغدادى [1] إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى [2]. ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطا لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب [3] ، وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار .

أما بالنسبة للإجماع فلقد رد النظام حجة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأمة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال [4] لكن يبدو بعض التغير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى :العقل والكتاب والسنة والإجماع [5] .

وبالنسبة للأشاعرة : فلقد أخذوا بالقرآن واعتمدوا عليه أيضا ، وفيما يتصل بتأويل الآيات فلقد سبق ذكره ، وبالنسبة للموقف من العام والخاص فلقد قال الأشعرى بان عموم الوعيد يتناول كل فرد من أفراد العموم كأنه نص عليه باسمه الخاص ، إلا أن الله تعالى يخلف فى الوعيد ، والخلف فى الوعيد كرم ، ويقول أيضا بعدم حمل آيات الوعيد على العموم ، فلقد يذكر العام ويراد به الخاص ، فقوله تعالى :

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [6] أنه أراد بعض الجن

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ٣١٢ .

(٤) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ (٦) الذاريات: ٥٦ .

والإنس وهم العابدون لله منهم، لأن الله تعالى قال فى موضع آخر : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ﴾[1] ، والقرآن لا يتناقض ، فوجب أن يكون الله تعالى خلق لجهنم كثيراً وأنه خلق بعضهم للعبادة ، وأيضا على ذلك القول أتباعه من بعده ، فإذا تعارضت الآيات فى الوعد والوعيد ، خصصوا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعوا بينهما ، فيعذب العاصى مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة [2] .

وبالنسبة للأحاديث فلقد ذكر الباقلانى صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل ، وأن خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم [3] .

وبالنسبة للإجماع فلقد عده الأشاعرة حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم [4] .

وبالنسبة لموقف الماتريدية : فيأخذون بالقرآن الكريم كحجة ودليل ، وبالنسبة لموقفهم من العموم والخصوص ، فلقد رأى الماتريدى أن العموم قد يذكر ويراد به الخصوص ، وليس فى عموم اللفظ عموم المراد ، ولا فى خصوصه خصوص المراد [5] .

ويرى الماتريدى عدم القول بالعموم فى آيات الوعيد والقطع به ، فهى لا تصرف للعموم لمجىء أخبار العفو وألايكون متناقضا ، وبذا يثبت الخصوص ، وإذا احتمل العموم والخصوص فحقه الخوف لا القطع[6] .

ولقد ذكر أبو المعين النسفى أن الماتريدى يرى أن الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص أو القيد ليست بدليل إرادة العموم والإطلاق ، أى إذا خلت صيغة

---

(١) الأعراف : ١٧٩

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٦٨ ، والبغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٤٣

(٣) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٨٢ - ٣٨٦

(٤) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٢٨٦

(٥) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص ٤٥٤

(٦) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٣٦٣

العموم من أى دليل للقيد والتخصيص فهى لا تعنى إرادة العموم ، ولقد أنكر البعض هذا القول وسموا الماتريدى بالواقفى فى هذه المسألة ، ويرد أبو المعين مبينا حقيقة موقف الماتريدى وهى أن من مذهبه أن العمل بالعموم وبمطلق الصيغة واجب ، والواجب هو ما ثبت بدليل غير مقطوع به ، وهو دليل الظاهر ، فأما ما يثبت بدليل مقطوع به فهو الفرض ، ولم يروا عن قدماء أصحـــابنا أنهم قالوا : مطلق الأمر فرض أو العموم فرض ، بل قالوا : مطلق الأمر واجب ومطلق العموم واجب ، وهو قول الماتريدى ، أما الواقفى هو من يقف فى ذلك قولا وعملا [1] ، وعلى هذا فالماتريدى لا يقطع بالعموم فى الوعيد لأنه يحتمل الخصوص ، وليس عدم القطع توقفا ، وعدم القطع بالعموم يعنى إمكان المغفرة لصاحب الكبيرة ، وهو ما ذهب إليه الماتريدى .

ولقد كانت السنة أساس من أسس إقامة الأدلة عند الماتريدية . وقالوا بضرورة صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل . أما خبر الواحد فإنه يوجب العمل ولا يوجب العلم [2] .

وأيضا قالوا بإن الاجماع حجة مستشهدين بقوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [3] ، ففى الآية دلالة على أن الإجماع حجة ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين فى دين الله فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حجة [4] .

* * *

● اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية :

فيما سبق رأينا أن المتكلمين قد أخذوا بالدليلين العقلى والنقلى ، لكنهم اختلفوا فى مدى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازنا عند كل الفرق ، وجعل أحدهما الأصل والآخر الفرع ، ويرجع ذلك إلى تقدم أحدهما على

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٥ - ٤٥٧ .

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص٨،٩،وتأويلات أهل السنة جـ ١ ص ٩٩ ، ٤٤٠

(٣) التوبة : ١١٩ (٤) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص ٧٨٥ .

الآخر ، وإلى درجة اليقين فى كل منهما ، وسنعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فى ذلك ٠

المعتزلة : يرى المعتزلة أن العقل هو أصل الشرع ، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل ، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع ، بل نستدل عليهما بالعقل ، لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، ولأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ٠ فالقرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه لا يكذب ، ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك متوقف على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالما بقبح القبيح مستغن عنه ، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع ، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول ، وفى هذا نكون مستدلين بفرع الشىء على أصله ، وذلك لا يجوزلأن فيه دور واضح ، لتوقف كل منهما على الآخر ، وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل لا السمع ٠ والعقل متقدم على السمع فى ذلك (١) .

لكن هناك أمور سمعية لا مجال للعقل فيها ، وهى كيفية العبادات ٠ وكيفية الثواب والعقاب ،والدليل فيها هو السمع ، فعلى سبيل المثال : كيف يدل الدليل العقلى على أن الصلاة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح (٢) .

لكن بالنسبة لدلالة اليقين ، فلقد قال المعتزلة باليقين فى الأدلة العقلية ، أما فى الدليل السمعى ، فدلالته ظنية وليست يقينية ، وذلك لتوقف كونه مفيد

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، المغنى ، جـ ١٥ ص٢٦ - ٢٩ ٠

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ٢٧ ٠

اليقين على العلم بالوضع ، أى بوضع الألفاظ المنقولة عن النبى ﷺ بإزاء معان مخصوصة ، وأيضا على الإرادة أى العلم بأن المعانى مرادة له (١) .

أما بالنسبة للأشاعرة : فإن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (٢) ، ولقد اعترض المعتزلة على ذلك واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر العقلى ، فللمخاطب أن يقول إنى لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا ، وذلك مفض إلى إفحام الأنبياء ، لكن الرازى يرد على هذا الاعتراض بأن ذلك الاعتراض يلزم المعتزلة ، لأن وجوب النظر وإن كان عندهم عقليا ، لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى ، والموقوف على النظرى نظرى فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا ، وفى هذا يحاول الرازى أن يتخلص من الدور ، لكنه سوف يسلم به فيما بعد فى رأيه فى ظنية الدليل السمعى (٣) .

وبالنسبة لمسألة إفادة الدليل السمعى اليقين أو الظن ، نجد اختلافا فى موقف الأشاعرة الأوائل منهم والمتأخرين ، فالأشعرى يعلن تمسكه بالكتاب والسنة وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ومتابعته للإمام أحمد بن حنبل (٣) ، ولقد حاول الأشعرى التوازن بين السمع والعقل ، وإن غلب عليه تقديم السمع .

لكن بدأ ظهور فكرة الدور عند المتأخرين وبلغت أوجها عند الرازى ، فقال بظنية الدلالة فى الدليل السمعى ، وأنها يقينية فى الدليل العقلى، فقال : إن قبول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ، ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار ، وعدم النقل ،

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٧٩ (٢) الإسراء : ١٥

(٣) الرازى ، المحصل ، ص ٢٨ (٤) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٩

وعدم التقديم والتأخير ، وعدم التخصيص، وعدم النسخ ، وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، والموقوف على المظنون مظنون ، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية ، والظن لا يعارض القطع[1] .

وهكذا ينتهى متأخرو الأشاعرة إلى جعل العقل أصل للشرع ، وأنه لا يصح الاستدلال على الأصول الاعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته بالسمع ، بل يستدل عليها بالعقل ، وأن صحة السمع متوقفة على العقل ، وأن يكون العقل هو الأصل والسمع هو الفرع ، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل لأن فى ذلك دور واضح ، وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة .

وبالنسبة للماتريدية : فيرى الماتريدى بأن الله قد فطر الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ما لو تفكروا فيها لوصلوا إلى معرفته ، وليس للناس على الله حجة ولو لم يبعث رسولا ، وأن صحة السمع موقوفة على العقل ، إذ أن العقل يدلل على صدق المعجزة ، ومعرفة الله تعالى وشكره تتم بالعقل ، وذلك لما أسداه من نعم ، ولا يجوز فى العقل إسداء هذه النعم إلى ما لا يعرفها ، فلزمهم بالعقل معرفة المنعم ، وأيضا يقضى العقل بوجوب الأمر والنهى بضرورة العقل .

وهذا يعنى أن وجوب النظر بالعقل لا بالسمع ، إذ أن صحة السمع متوقفة على العقل ، لكن هذا لا يجعل الماتريدى متفقا تماما مع موقف المعتزلة ، إذ أنه لم يبن على القول بالوجوب العقلى ما بنته المعتزلة على ذلك مثل اللطف وفعل الأصلح ووجوب الحكمة فى أفعاله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب [2] وهذا ما يجعلنا نقول إنه قد حافظ على التوازن بين العقل والسمع وأن أفسح مجالا للعقل أكثر من الأشعرى الذى كانت له نفس المحاولة .

---

(١) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٩

(٢) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص٤٤٤ ، والتوحيد ص ١٧٨ ، الصابونى ، البداية ، ص ١٤٩

وبالنسبة لليقين فى الأدلة العقلية ، فيرى الماتريدية أنها يقينية ، وبالنسبة للأدلة السمعية فيرون أن بعضها يقينى وبعضها ظنى ، وردوا على حجج المعتزلة والأشاعرة فى ظنية الدليل السمعى والتى سبق أن ذكرناها ، فبالنسبة لوضع الألفاظ المنقولة عن النبى عليه الصلاة والسلام وأنها ذات معان مخصوصة ، يردون على ذلك بأن معانى الألفاظ المتداولة فى عصر النبى ﷺ هى نفس المعانى المتداولة الآن ، وبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا إلى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لا تبقى شبهة فى النصوص الواردة فى إيجاب الإيمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرهما ، وبالنسبة للاعتراض القائم على عدم العلم بأن تلك المعانى مرادة ، ويردون عليه بأن العلم بالإرادة يحصل بمعرفة القرائن المتواردة بحيث لا تبقى شبهة ، وبالنسبة للمعارض العقلى ، يردون على ذلك بالقول بأن العلم بالمعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافين يفيد العلم بانتفاء الآخر (١) .

ويعتمد الماتريدية فى نقدهم للقائلين بظنية الدليل السمعى ، بأن ذلك يؤدى إلى التشكيك فى الشريعة ، وأنه لا مانع من دلالته اليقين إذا اقترن بقرائن تؤيده ، وأيضا بقرائن متواترة فإن ذلك ينفى الاحتمالات ، وهذا ما انتهى إليه الايجى حين قال بأن القول بأن الأدلة السمعية ظنية فيه تشكيك وسفسطة (٢) .

وقول الماتريدية بأن بعض الأدلة السمعية يفيد اليقين وبعضها يفيد الظن ، يمكن تفسيره بأنهم يرون أن الأحكام العملية الشرعية تفيد اليقين لأن الشرع مبنى عليها ، ويمكن حصرها فى الآيات المحكمة ، أما الظن فهو فى الآيات المتشابهة لأنها لا تفيد اليقين ، فلقد ورد فيها إضافة صفات لله تعالى كاليد والرجل والمجىء وغير ذلك من الأوصاف الحسية ، فالقول بأن هذا يفيد اليقين

---

(١) الشيخ زادة ، نظم الفرائد ، ص ٤٢ ، ٤٣

(٢) الإيجى ، المواقف ، ص ٨٠

معناه تحقيق التجسيم والتشبيه لله تعالى ، وهذا لا يجوز فى حق الله تعالى ، لذا وجب القول فيها بالظن وذلك حتى يمكن تأويلها ، وعدم إضافة تلك الأوصاف الحسية ، وتحقيق التنزيه لله تعالى ، وعلى هذا يمكننا أن نفهم حقيقة موقف الماتريدية الذى هو أكثر اتساقا من المعتزلة والأشاعرة فى قولهم بظنية الدلالة السمعية ، فهو قول يقع فى الوسط ويقرر ما هو يقينى غير قابل للظن وبين ما هو ظنى ولا يمكن فيه اليقين ، وذلك تمهيدا لتأويله ، ورأوا صعوبة اليقين مطلقا أو الظن مطلقا، إذ أن الأول يؤدى إلى تحقيق التشبيه والتجسيم ، والثانى يؤدى إلى هدم الشريعة كلها .

* * *

هذه بإيجاز بعض الملامح الرئيسية لمنهج البحث عند المتكلمين ، وفى الختام نشير إلى حقيقتين هامتين هما :

١ - أن هذا المنهج تشيع فيه الروح العلمية فى البحث ، من حيث الاعتماد على الواقع ، والعقل ، والموضوعية ، وروح النقد ، ورفض التقليد، وتلك سمات رئيسية للبحث العلمى .

٢ - رغم تأثر المتكلمين بالثقافات الأجنبية ، ممثلة فى الفلسفة اليونانية خاصة المنطق الأرسطى ومنطق الرواقيين ، فقد كان لهم ابتكاراتهم الخاصة فى ذلك ، ووقفوا موقف المعارض لمنطق أرسطو ، ويمكن أن نجد لديهم مع علماء أصول الفقه منطقا آخر ، ونكتفى بالإشارة إلى ذلك دون خوض فى تفصيلات لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل (١) .

* * *

---

(١) انظر الكتاب القيم الذى ألفه الأستاذ الدكتور على سامى النشار بعنوان « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » .

عوامل نشأة علم الكلام

لقد نشأ علم الكلام شأنه شأن سائر العلوم الإسلامية ، بعد الصدر الأول للإسلام ، حيث لم يكن هناك تدوين للعلوم ، ولقد نشأ علم الكلام نتيجة لعدة عوامل سنتناولها بالتفصيل فيما يلى ، وسوف نركز فيها على عامل القرآن الكريم ، حيث إن هذا العلم قد هوجم باسم القرآن ، وهذا ما دعى إلى أن يحاول المتكلمون إيجاد مبرر لهم فى قيام علم الكلام ،وأنه مؤيد من القرآن ويستند إليه ، وأيضا سوف نهتم بالعوامل الخارجية ، لأنها تعد فى نظرنا أهم الأسباب ، وذلك لمخالطة المسلمين لأصحاب الديانات المخالفة ، وأيضا وقوفهم على الأفكار الأجنبية ، وكانت دافعا لهم للمقاومة ومحاولة إبطاله ، وليس معنى ذلك أننا نقلل من أهمية العوامل الأخرى ، فإن هذه العوامل جميعا تتكامل فى سبب ظهور هذا العلم . وليس من شأن عامل لوحده أن يظهر علم الكلام ، وسوف نقسمها إلى عوامل داخلية وعوامل خارجية ، وعامل يرجع إلى طبيعة العقل البشرى ذاته .

أولا - العوامل الداخلية :

١ - القرآن الكريم :

يعد القرآن الكريم المصدر الأول للدين الإسلامى، ومنه استقى المسلمون معارفهم،وعليه قامت علومهم الميتافيزيقية والأخلاقية والتشريعية (١) .

وبالنسبة لعلم الكلام نجد هذه الحقيقة واضحة وذلك عند النظر والتأمل فى آيات القرآن ، فإذا كانت القضية الأساسية التى يدور عليها مبحث علم الكلام هى قضية التوحيد ، فإننا نجد أن القرآن قد اهتم بذلك كثيرا ، ولقد أشار إلى ذلك فخر الدين الرازى عند تفسيره للآيتين (١٩ ، ٢٠) من سورة

---

(١) Seyyed Hossein . Ideals and realities of Islam, p. 50 .

البقرة ، فقال : « إن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقى الواردة فى الأحكام الشرعية والنبوة والرد على عبدة الأصنام والمشركين » .

وبعد أن ذكر معاقد الأدلة فى القرآن مما يدل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد قال : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » وقال بعد ذلك : « وأما محمد عليه الصلاة والسلام ، فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل »[1] .

ولقد حاول الأشعرى أن يبرهن بأن الكلام فى أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله ،وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهَ لَفَسَدَتَا ﴾[2] ، وهذه الآية هى أساس دليل التمانع عند المتكلمين ، وكذلك القول فى سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل ، إنما هو مأخوذ من القرآن ، وكذلك القول فى جواز البعث .

ويحاول الأشعرى أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التى تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل فى القرآن ، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه ، وعلى سبيل المثال : ففى استحالة الشبه لله تعالى : نجد قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] . وهذا أصل نفى الجسمية وأن الجسم له نهاية ، وأيضا فى قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ ﴾[4] إشارة إلى الجزء الذى لا ينقسم ، إذ محال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين .

---

(١) نقلا عن كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) الأنبياء : ٢٢ .

(٣) الشورى : ١١ .

(٤) يس : ١٢ ، والنبأ : ٢٩ .

وهكذا يحاول الأشعرى أن يثبت أن مصطلحات المتكلمين وأدلتهم العقلية لها أصل فى الدين ،وتعتمد على ما ورد فى الكتاب ، وأنها إنما هى تأكيد لتلك الأصول وإقرار للعقائد[1] .

والواقع أن القرآن قد أفاض فى الدعوة إلى النظر العقلى ، وجادل المخالفين فى العقائد ، وسنعرض فيما يلى لنماذج من تلك الدعوة والجدل فى القرآن :

١ - نجد أن أول آية من آيات القرآن تحث على العلم والمعرفة ، فيقول الله تعالى : ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ** ﴾[2] . فهذا أول أمر ينزل من السماء يأمر بالقراءة والتعلم ، وبذا تكون أول آية تعلن بدء التعلم لأمة أمية .

٢ - رفع شأن العلم والحكمة ، ففى قوله تعالى : ﴿ **يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾[3] ، وأيضا قوله تعالى: ﴿ **يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ، وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً ، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ** ﴾[4] ، وفى هذا تعظيم لشأن العلم والحكمة .

٣ - الحضّ على البحث والنظر فى الآيات الكونية الظاهرة ، وما فيها من دلائل على وجود الله القادر العليم ، وما فيها أيضا من أنعم الله سبحانه على الإنسان ، وأن من لم يستعمل عقله لإدراك هذه الحقائق ، فهو ظالم لنفسه ، فهو قد عطل عقله عن النظر والتأمل فى الكون ، يقول الله تعالى :

﴿ **اللهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ . وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ . وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ، وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا ، إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ** ﴾[5] .

---

(١) الأشعرى ،رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام ، منشورة مع كتابه « اللمع» .
(٢) العلق : ١ .
(٣) المجادلة : ١١ .
(٤) البقرة : ٢٦٩ .
(٥) إبراهيم : ٣٢ - ٣٤ .

٤ - طالب القرآن معتنقيه بضرورة التأمل فى المعجزة الكونية الظاهرة . ولقد رد أكثر من مرة أولئك الذين يطالبون بمعجزة خارقة للطبيعة ، كأن تتنزل عليهم الملائكة أو ينزل عليهم كتاب من السماء فيلمسوه بأيديهم ، أو يريدون علامات أو آيات تصعقهم وتسحقهم بشدة ، وكلما أرادوا علامات خارقة للطبيعة ، كان القرآن يلفت أنظارهم إلى الطبيعة الظاهرة ، وينبههم إلى أنهم إن لم يدركوا الله فى آثاره الطبيعية الظاهرة العادية ، فكيف يتسنى لهم إدراكه فى الآثار الخفية الشاذة .

وخلاصة القول : إن القرآن يحول أنظار الإنسان من البحث فى الأمور الخارقة للطبيعة إلى الأمور الطبيعية التى تقود لفهم الحياة والله[١] .

فالقرآن بذلك يريد أن ينتقل بالإنسان من مرحلة الإيمان عن طريق المعجزة الحسية وحدها ، إلى طريق الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان، وعلى لفت الأنظار إلى الواقع المحسوس،وإلى أن المعرفة تبـدأ من المحسوس ، وقدرة العقل على تحصيل ذلك المحسوس واستيعابه ، هو الذى ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ، فمعرفة الله تعالى تكون عن طريق معرفة آثاره الظاهرة فى الطبيعة ، والتأمل فيها ، ومعرفة ما فى العالم الخارجى من نظام واتساق يدل على مدبر حكيم عليم .

ولقد رأى الإمام محمد عبده أن النظر العقلى هو الأصل الذى بنى عليه الإسلام ، وأن العقل هو وسيلة الإيمان الصحيح ، وأن منهج القرآن فى إثبات الإيمان هو العقل والفكر وإقامة البرهان ، فهو كما يقول الإمام : « لا يدهشك بخارق للعادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية »[٢] .

٥ - حديث القرآن عن الحقائق على نحو يثير البحث فهو أحيانا يتكلم على سبيل الحقيقة . وأحيانا على سبيل المجاز ، وهو أحيانا يتكلم عن الشىء

---

(١) khalif ; Islamic Ideolag , p , 27 - 28 .

(٢) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية ، ص ٤٧ ، ٤٨

فى ذاته وأحيانا يتكلم عنه من حيث علاقته بغيره ، وأحيانا يشير إلى العلة الأولى تارة وإلى العلل القريبة تارة أخرى[1] ، وكلام القرآن على هذا النحو يدعو إلى النظر وفهم تلك الآيات ، واحتواء القرآن على المحكم والمتشابه يدعو إلى النظر .

٦ - القرآن يذكر الوحى الإلَهى مقرونا إلى « الحكمة » كأنها مرادفة للوحى أو ثمرة لفهمه والتفكر فيه ، بل إن القرآن يعتبر نفسه « ذكرا » و « هدى » و « نورا مبينا » و « فرقانا » بين الحق والباطل ، فالقرآن ليس كتاب دين فحسب ، بل هو كتاب علم وحكمة ، وهو « ذكر حكيم » فيه من حيث هو وحى إلَهى تعليم إلَهى معطى للناس ، به يعلمون من الحقائق ما لم يكونوا يعلمون ، وهذا يعنى التفكر فيه لفهمه ، واستنباط آراء منه ، ولقد وجد علماء الإسلام وحكمائه ، على تنوع ميادين بحثهم فى آيات القرآن مادة علمية وفلسفية يقتبسونها فى مصنفاتهم ، أو شعارا لهم فى بحثهم ، أو معانى يستمدونها ، أو أدلة يستخرجونها [2] .

٧ - ولقد عاب القرآن على المقلدين وعلى الاعتماد على التقليد ، فقال تعالى : ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ، أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ** ﴾[3] .

٨ - يعيب القرآن على العلم الظنى ، ويدعو إلى ضرورة طلب اليقين ، قال تعالى : ﴿ **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ** ﴾[4] .

٩ - احتواء القرآن على أسس ودعائم مناهج البحث العلمى والفلسفى ، من حيث إن أهم شروطه هو النقد ورفض سلطان الغير ، ورفض الآراء التى

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، نصوص فلسفية عربية ، ص ٢ .

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، نصوص فلسفية عربية ، ص ٢ .

(٣) المائدة : ١٠٤ . (٤) الجاثية : ٢٤ .

ليس عليها دليل ، ووضع منهج الملاحظة والتجربة فى ميدان الواقع ، وقبول ما يقول عليه البرهان ، ورفض ما عــداه مع التمييز بين ما هو يقينى وغير يقينى ، وما هو راجح وغير راجح ، وما هو نظرية مقررة ، وما هو مجرد فرض واحتمال[١] .

١٠ - كان طريق الأنبياء إلى الإيمان هو التفكير والتدبر ، والأنبياء أسوة للمسلمين يقتدوا بهم ، ولقد عرض القرآن لطريق إيمان ابراهيم عليه السلام ، وأنه كان بعد نظر عقلى ، حين رفض أن يعبد ما يأفل ، فجاء إيمانه بالله تعالى عن يقين ، ثم تدرج الإيمان إلى الاطمئنان حين ســأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى ، قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى[٢] .

١١ - أمر الله تعالى باتباع حجة العقل ، فلقد ذكر الباقلانى بأن الله قد أمرنا باستخدام القياس والحكم بالنظائر والأمثال ، فقال تعالى : ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾[٣] . وقال : ﴿ **وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾[٤] . وقال تعالى فى الأمر باتباع حجة العقل : ﴿ **وَفِي أَنفُسِكُمْ ، أَفَلا تُبْصِرُونَ** ﴾[٥] . وغير ذلك من الآيات التى تأمرنا بالاعتبار والاستبصار ورد الشىء إلى مثله ، أو الحكم له بحسب نظيره ، وهذا هو الحكم المعقول والتقاضى إلى أدلة العقول .

ويرى الباقلانى أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد ، النظر فى آياته والاعتبار بمقدوراته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته ، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ، ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة[٦] .

ولقد جادل القرآن أرباب المذاهب والملل والأديان المخالفة للإسلام ،

---

(١) د . سامى نصر ، نماذج من الحكمة الدينية عند المسلمين ، ص ٤١ .

(٢) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ١٠، ١١ .

(٣) الحشر : ٢ (٤) النساء : ٨٣ . (٥) الذاريات : ٢١ . .

(٦) الباقلانى ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ، ص ٢٠ ـ ٢٢ .

وكان هذا الجدل يتناول شئون الاعتقاد ، كالألوهية والتوحيد والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، وهى أمور خاصة بالاعتقاد، وأمور خاض فيها المتكلمون ·

ولقد اشتمل الجدل العقائدى فى القرآن على أنواع الأدلة العقلية ، ويمكن الإشارة إلى بعض مناحى القرآن فى الاستدلال العقلى ·

فنجد فيه الأقيسة الاضمارية وهى الأقيسة التى تحذف إحدى مقدماتها ، ففى قوله تعالى فى الرد على النصارى أن عيسى ابن الله لأنه خلق من غير أب يقول تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ ، خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ · الحَقُّ مِن رَّبِّكَ ، فَلاَ تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾[1] · ففى هذا دليل قوى يبطل ما يدعون ، وهو لم يذكر فيه سوى مقدمة واحدة ، وهى إثبات مماثلة آدم لعيسى ، وطوى ما عداها ، وكأن سياق الدليل هكذا : إن آدم ليس ابنا باعترافكم ، فعيسى ليس ابنا أيضا ·

أيضا فى القرآن قياس الخلف وهو الذى يتجه فيه إلى إثبات المطلوب بإبطال نقيضه ، وقد يتجه إليه القرآن الكريم فى استدلاله كاثباته سبحانه وتعالى الوحدانية بقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ، فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[2] · ففى هذه الآية الكريمة قد أثبت المطلوب بإبطال نقيضه ، وفيها حذف مقدمات ، وهذا يدل على كثرة الإضمار فى دلائل القرآن الكريم ·

أيضا نجد فى دلائل القرآن الكريم السبر والتقسيم ، وهو باب من أبواب الجدل، يتخذه المجادل حجة لإبطال كلام خصمه بأن يذكر أقسام الموضوع المجادل فيه ، ويبين أنه ليس من خواص واحد منها ما يوجب التى يدعيها الخصم ·

أيضا نجد فى القرآن الكريم استخدام القياس التمثيلى · وهو أن يقيس

(١) آل عمران : ٥٩ ، ٦٠ ·　　(٢) الأنبياء : ٢٢ ·

المستدل الأمر الذى يدعيه على أمر معروف ويبين الجهة الجامعة بينهما ، ومن الآيات الكريمة التى استخدمت ذلك. قوله تعالى فى رده على منكرى البعث : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِىَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَن يُحْيِى الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ . أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ، بَلَى ، وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾[1] . فهنا قياس أمر الإعادة للانسان خلقا سويا فى الحياة الآخرة الذى كان يثير استغراب العرب على الأمر الذى ليس موضع ريب ، ولا مجال للشك فيه ، وهو الإنشاء الأول .

وطرق القرآن الكريم فى مجادلة مخالفيه كثيرة منها التحدى ، كما تحدى الله سبحانه بالقرآن ، وكما تحدى ابراهيم مدعى الألوهية بأن يأتى بالشمس من المغرب[2] .

وهذه نماذج قد أوردناها للدلالة على استخدام القرآن للجدل ، فى الرد على مخالفيه من أرباب الديانات المختلفة ، إلا إنه كان لا يمد فى حبل الجدل، وأنه قد عرض لهذا الجدل فى العقائد على قدر الحاجة ، دون أن يشجع المسلمين على المضى فيه ، ودعا إلى الأخذ فى هذا الجدل برفق عند الحاجة إلى الجدل [3] .

ومع استخدام القرآن للأقيسة المنطقية فى أدلته . إلا أنه لم يكن مقيدا بصياغة منطقية أو أقيسة أو أشكال معينة . بل كان أسلوبه يعلو قواعد المنطق ويفوقها إحكاما وصدقا ، وهو أولا وأخيرا كتاب فى العقيدة وليس كتابا فى المنطق ، وهو يخاطب كل الأفهام ، وإذا كان أسلوب القرآن أقرب إلى

---

(١) يس : ٧٨ - ٨١ .

(٢) الإمام محمد أبو زهرة ، تاريخ الجدل ، ص ٥٩ - ٧٥ . عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، ٣٠ - ٥١ .

(٣) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١١٥ - ١١٦ .

الأســلوب الخطابى ، إلا أن أســلوبه كله حقا ، لأنه تنزيل من حكيم حميــد « فالقرآن يشتمل على أساس مذهب كلامى مكتمل للإسلام ، فهو يصف الله تعالى ، بكل خصائص القدرة والعظمة ٠ فهو تعالى خالق الكائنات كلها ، والسلطان المطلق فى السماء والأرض ، لا وسيط بينه وبين المخلوقات ، هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، إنه الكائن الخالد والحقيقة الأزلية ، وعلى الرغم من أن التعاليم القرآنية تكتسى بطابع خطابى ، فإنها لا تحدد أساس عقيدة مصوغة أو نظاما مغلقا ، وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة ، وتقيم ذلك النظام »(١) .

وهذا يعنى أن المسلمين هم الذين قاموا باستخراج الصيغ الفنية المنطقية للأدلة القرآنية ، ولقد جعل المتكلمون الآيات القرآنية أساسا لاستدلالاتهم ، واستخرجوا منها أدلة عقلية وصياغة منطقية ، واستفادوا بها فى إقامة أدلتهم ٠

وعلى سبيل المثال قد حاول الإمام الغزالى أن يستنبط من القرآن الكريم خمسة أشكال من أشكال الاستدلال ، سماها ميزان التعادل الأكبر ، وميزان التعادل الأوسـط ، وميزان التعـادل الأصـغر ، وميزان التـلازم ، وميزان التعاند (٢) .

* * *

٢ - الأحداث السياسية :

لقد لعبت الأحداث السياسية فى البيئة الإسلامية دورا هاما فى نشأة علم الكلام ، وذلك لارتباطها بالعقائد ، فلقد حاول كل فريق مناصرة رأيه بأن يوجد له أساسا فى الدين ، فأدى ذلك إلى تأويله للآيات القرآنية بما يتفق مع مذهبه ، وأن يضع من الأحاديث ما يناصر رأيه ، وأدى ذلك كله إلى صبغ العقيدة بصبغة فلسفية ، وفهم للعقيدة ذا مسحة عقلية ، ولن نتناول تلك الأحداث فى تفصيلاتها ، بل بقدر اتصالها بالعقيدة وظهور علم الكلام ٠

---

(١) د ٠ إبراهيم مدكور ، المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية ، ص ٣٤٠

(٢) الإمام الغزالى ، الصراط المستقيم « ضمن مجموعة القصور العوالى » ٠

يذكر الأشعرى أن أول خلاف حدث بين المسلمين من بعد نبيهم ﷺ اختلافهم فى الإمامة ، فلقد انقسم المسلمون إلى ثلاث فرق ، كل فريق يرى أنه أولى بالإمامة ، فلقد رأى الأنصار أنهم أحق الناس بالخلافة لأنهم أول من آوى الرسول ونصره ، ورأى المهاجرون أنهم أحق الناس بالخلافة لأنهم أول الناس إسلاما ، وكانوا قرشيين فى معظمهم ، ورأى بنو هاشم أنهم أقرب القرشيين إلى الرسول ﷺ ، وهم أحق بالخلافة ·

لكن سرعان ما انتهى الخلاف ، وحسم أبو بكر بما ذكر من قول النبى ﷺ : « قريش ولاة هذا الأمر ، فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » وصدقه الأنصار ، وقال له سعد زعيم الأنصار : صدقت ، نحن الوزراء وأنتم الأمراء ، وبذا انتهى الخلاف بين المهاجرين والأنصار ،وبايعوا أبابكر ، ولم يدم الخلاف بين المهاجرين طويلا ، فلقد بايع على بن أبى طالب أبابكر وإن تأخر فى مبايعته له مدة حياة زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ ·

ولقد حدث خلاف حول عثمان بن عفان ، وأدى ذلك إلى قتله، واختلف فى قتله ، فقال أهل السنة : إنه كان مصيبا فى أفعاله ، قتله قاتلوه ظلما وعدوانا ، وقال قائلون بخلاف ذلك ·

ثم بويع على بن أبى طالب ، فاختلف الناس فى أمره ، بين منكر لإمامته وبين قاعد عنه ، وبين قائل بإمامته معتقد لخلافته ·

ثم حدوث حرب طلحة والزبير وحربهما لعلى بن أبى طالب ، ثم قتال على ومعاوية وحدوث التحكيم ·

ولما قبل على التحكيم اختلف أصحابه عليه ، ورفض قوم منهم التحكيم وطالبوه بمواصلة القتال ، ولم يجبهم على إلى ما طلبوه ، فخرجوا عليه ، وقاتلوه وسموا خوارج[1] بينما ظل فريق على مناصرة على بن أبى طالب ، وسموا شيعة ·

ولقد تطور الخلاف بعد ذلك فى الإمامة ، هل هى بالنص أو التعيين · وهل تتم بعقد أهل الحل والعقد ، وهل هى واجبة أم لا ، وهل هى سلطة روحية فقط أم زمانية فقط أم الاثنين معا ؟

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٩ - ٦٤

واختلفت الآراء حول ذلك ، وأصبح كل فريق يناصر رأيه ، ويؤول كل فريق ، بما يوافق رأيه ، وسوف نجد نماذج من ذلك عند التعرض لرأى الشيعة والخوارج ·

ولقد أثار هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسى جدلا دينيا فلسفيا، حول موضوع الإيمان، إذ أن كل فريق يرمى غيره بالكفر والخروج عن الدين ، ومفارقته لجماعة المؤمنين · فأصبح التساؤل عن الإيمان وحقيقته ومن هو المؤمن ومتى يخرج صاحبه من الإيمان ، وهل هو مجرد تصديق أم أنه يتضمن العمل ؟؟ ولقد أدخل الخوارج والشيعة العمل فى الإيمان ، ليتسنى لكل فريق أن يكفر الآخر ، بحجة أنه لم يأت بشرط العمل ·

وإزاء تشدد الخوارج وتعصبهم ، قامت فرقة أخرى تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة تماما لهم ، هم المرجئة ـ ولقد كانت حركة المرجئة فى مقابل حركة الخوارج التى امتلأت أفكارها بالتعصب وتكفير الجماعة ·، فأرجأ المرجئة الحكم على العصاة ، وقالوا إننا لا نخرج أحدا من الإيمان ، واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن ، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم على العصاة والمذنبين هو أن لا يجعلوا الناس يتباعدون ، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معا وجها لوجه ، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين ، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج (١) ·

وبذا أخرج المرجئة العمل من الإيمان ، وفصلت بينهما ، فالعمل هو عمل الجوارح ، والإيمان هو تصديق بالقلب ، وارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقا سيتولى الله حسابه وعقابه ·

لكن هناك فريق من المرجئة أسقطوا العمل كلية ،وقالوا : كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، فإنه لا يضر مع الإيمان معصية ·

ولقد كان نتيجة لموقف المرجئة أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أمية ، ولم

---

(١) montgomery. ; Free will . p . 44 .

يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة « فحكام بنى أمية فى نظر المرجئة - حتى من نسب إليه الفسق منهم - خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة . ولهذا وجبت طاعتهم ، من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا الحكام من بنى أمية ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم ، وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية ، وفضلوا عدم الزج بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع على رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه » (١) .

وهكذا نجد وراء موقف كل من الخوارج والمرجئة من الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة دوافع سياسية ، فلقد رأى الخوارج ما ارتكبه الحكام الأمويون من سفك الدماء وأخذ أموال المسلمين وارتكابهم الكبائر فأعلن الخوارج مبدأهم ، فى تكفير مرتكب الكبيرة ، لأن العمل داخل فى الإيمان ، وأن فاعل الكبيرة قد أخل بشرط العقد فى الإيمان ، فهو بذلك خارج عن الإيمان ، وذلك ليبرروا سياستهم فى الخروج على الحاكم الظالم ، أما المرجئة فكما رأينا أنهم يرغبون فى السلامة ، وأن الخروج على الحاكم يؤدى إلى فتنة تزعزع سلامة المجتمع ، فقالوا بعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان .

ولقد شاعت عقيدة الجبر فى ظل الحكام الأمويين ، فلم يكن تولى معاوية للحكم يلقى رضا واتفاقا من جميع المسلمين ، وغنى عن البيان ذكر معارضة على بن أبى طالب وحروبه مع معاوية ، ومعارضة الشيعة والخوارج لتولى معاوية ، كذلك لم يكن للأمويين فضل السبق فى الإسلام بل كانوا من الطلقاء أو المؤلفة قلوبهم ممن أسلم عقب فتح مكة، «وكان لا بد لهم أن يدعموا سلطانهم ويعوضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التى قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام، إنما بقدر من الله قد قدره لا حيلة للناس فى دفعه »(٢) .

(١) د . يحيى هويدى ، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص ٩٧ .

(٢) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ٢٠ .

ويؤكد هذا ربط القاضى عبد الجبار بين القول بالجبر والأحداث السياسية ، فذكر أن أول من قال به وأظهره معاوية ، فأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه (١) .

ولقد كان رد الفعل لشيوع عقيدة الجبر ، أن جاهر البعض معارضين مبدأ الجبر ، وهؤلاء سموا قدرية ، وأولهم معبد الجهنى (المتوفى ٨٠ هـ) الذى أتى الحسن البصرى مع عطاء بن يسار قائلا : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قدر الله .

وهكذا نشأت مشكلة الجبر والاختيار فى ظل تلك الظروف السياسية ، ومثل الجبرية جهم بن صفوان ، وهو من أوائل القائلين بالجبر ، ومعبد الجهنى وغيلان الدمشقى من أوائل القائلين بحرية الإرادة .

ومما سبق يتضح لنا أن المباحث الكلامية قد نشأت فى ظل الخلافات السياسية ، وأن مشكلة الإمامة وهى التى لا تمثل أصلا من أصول الدين ، بل هى من فروعه ، عند بعض المتكلمين ، وهى فى لبها مشكلة سياسية ، نتج عنها مباحث حول الإيمان وحقيقته ، وحول علاقة العمل بالإيمان ، ونشأ فى كنفها مبدأ الجبر ومبدأ الاختيار ، وتطرقت الفرق إلى التأويل العقلى لآيات القرآن والأحاديث ، وبدأ النظر العقلى فى أصول الدين ، وتطرف البعض فى آرائه ، وظهرت الآراء المغالية والمتطرفة ، وظهر التأويل الفاسد ، والمعنى الباطن ، ونظرية الإمامة والمهدى المنتظر ، وغير ذلك من الآراء التى تعد غريبة عن الإسلام .



---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٨ ص ٣ ، ٤ .

العوامـــل الخارجيـــة

تمثل العوامل الخارجية لنشأة علم الكلام أهم العوامل التى أدت إلى قيام علم الكلام · فلقد اضطر المسلمون إلى مجادلة مخالفيهم ، الذين التقوا بهم بعد امتداد الفتح الإسلامى للبلدان الكثيرة شرقا وغربا ، فكانت مناقشات بينهم وبين أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، وبينهم وبين أصحاب الديانات السماوية السابقة على الإسلام كاليهودية والنصرانية ، وسنتناول هذا العامل بشىء من التفصيل لأهميته ·

١ - أصحاب الديانات الشرقية القديمة [١] :

يعد الفكر الشرقى من أهم عوامل نشأة علم الكلام ، وإذا كان الباحثون يتحدثون دائما عن أثر الفكر اليونانى عند المسلمين ، ويهملون الفكر الشرقى ، ففى الواقع أن أثر هذا الفكر الشرقى لا يقل أهمية عن الفكر اليونانى ·

فيذكر « دى بور » أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنا من كل ما ورثوه عن العقل السامى ، ونستطيع أن نعرف فى شىء من اليقين ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ·

فبلاد الفرس هى بلاد الثنوية ، ومن المحتمل أن تكون تعاليمها الدينية وما فيها من اثنينية قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الإسلام تأثيرا مباشرا أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوطسية الأخرى ·

ومذهب الدهرية الذى صار دينا ظاهرا يجاهر الناس به فى عهد يزدجرد الثانى من الدولة الساسانية (٤٣٨- ٤٥٧ م) أعظم من ذلك تأثيرا فى المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين ، ولقد أنكر المتكلمون هذا المذهب

---

(١) لأهمية ذلك العامل فى قيام علم الكلام - قمنا باعداد بحث مستقل سيصدر قريبا بإذن الله بعنوان « الديانات الشرقية وموقف المتكلمين » وسنتناوله هنا بإيجاز ·

إنكارهم للمادية والإلحاد وما إليهما ، ولم يكن الفلاسفة المثاليون أقل إنكارا له من المتكلمين (١) .

وعلينا أن نعرض لبعض نماذج من الفكر الشرقى القديم ، والتى قاومها المتكلمون ، وكان الرد على أصحاب تلك الديانات الشرقية القديمة ، وإثبات بطلان أفكارها ، والدفاع عن الدين الإسلامى ، سببا فى قيام علم الكلام ، وسنعرض بإيجاز فيما يلى لبعض هذه الفرق وأهم الآراء والأفكار التى قالت بها .

● الصابئـــة:

أصل كلمة الصابئين من قولهم صبأت . إذا خرجت من شىء إلى شىء ، وصبأت النجوم إذا خرجت ، والصابئون هم الخارجون من دين إلى دين(٢) .

ويرى الشهرستانى أن المعنى اللغوى لكلمة الصابئين يعنى الزيغ والميل عن سنن الحق - « ففى اللغة صبا الرجل إذا مال وزاغ ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء ، قيل لهم الصابئة وقد يقال صبا الرجل إذا عشق وهوى وهم يقولون الصبوة هو الانحلال عن قيد الرجال» (٣) .

وهذه المعانى تفيد خروج هؤلاء عن دين الحق ، واتباعهم الميل والهوى، والصابئة موجودة منذ عهد قديم قبل الإسلام ، ولقد ورد ذكرها فى القرآن الكريم ، على أنها من الأديان القديمة .

ويذكر الشهرستانى أقوال الصابئة فيقول : « ومذهب هؤلاء أن للعالم صانعا فاطرا حكيما مقدسا عن سمات الحدثان والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله . وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهرا وفعلا وحالة » .

---

(١) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٠ - ١٣ .

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ٧٤ .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل بهامش الفصل ، ج٢ ص ٩٥ .

ومعنى المقدسون جوهرا كما يبينه الشهرستانى أنهم مبرأون عن القوى الجسدانية ، المنزهون عن الحركات المكانية ، والتغيرات الزمانية ، وهذا يعنى أنهم مبرأون عن الحس وجوهرهم لا محسوس فهو جوهر روحانى ، وأيضا قد جبل هؤلاء الروحانيون من حيث جوهرهم على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح (١) .

ويرى الصابئة ضرورة تطهير النفس والتشبه بهؤلاء الوسطاء الروحانيون حتى يكونوا شفعاؤهم عند الله ، ويقول الشهرستانى على لسانهم « فنحن نتقرب إليهم ونتوكل عليهم · فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله وهو رب الأرباب وإلّه الآلهة ، فالواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية وتهذيب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات ، فنسأل حاجاتنا منهم ونعرض أحوالنا عليهم ونصبوا فى جميع أمورنا إليهم فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم »(٢) .

وهذا التجرد عن الحس والتطهير والتهذيب يحصل عند الصابئة بالاكتساب وليس بالفطرة ، والطريق الذى يسلكه الصابئة فى ذلك هو التضرع والابتهال بالدعوات وإقامة الصلوات وبذل الزكوات والصيام عن المطعومات والمشروبات وتقريب القرابين والذبائح وتبخير البخورات وتعزيم العزائم ، ويكون ثمرة هذا الطريق عند الصابئة هو الاتصال بالروحانى ·

وعلى هذا فلا حاجة للأنبياء ، وهو ينكرون النبوة ، إذ أن باستطاعة من تخلص نفسه فى الحس أن يكون فى حكم النبى ، وهم يقولون : « والأنبياء أمثالنا فى النوع وأشكالنا فى الصورة يشاركوننا فى المادة يأكلون مما نأكل ويشربون مما نشرب ويساهموننا فى الصورة أناس بشر مثلنا فمن أين لنا طاعتهم وبأية مزية لهم لزم متابعتهم » (٣) .

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ٢ ص ٩٥ - ٩٦ ·

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٩٦ ·

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٩٧ ·

أما كون الروحانيون مقدسون فعلا - أى من ناحية العقل - فلأن « الروحانيات هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة فى أفلاكها وهى هياكلها ، ولكل روحانى هيكل ، ولكل هيكل فلك ، ونسبة الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره (١) .

وعلى هذا فالصابئة يقولون إن مدبر هذا العالم وخالقه، هذه الكواكب السبعة والنجوم ، وهذا ما ذكره الرازى عنهم وذكر أنهم عبدة الكواكب (٢) .

وهناك صنف آخر من الصابئة هم الصابئة الحرنانية ، وينقل بنيس فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » عن نجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبى (المتوفى عام ٦٧٥ هـ) فى كتابه المسمى « المفصل فى شرح المحصل » أن الحرنانية قد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان ، وهما البارىء تعالى والنفس ، وسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيولى التى هى القديم الثالث وهى منفعلة ، لأنها تقبل الصور من واهب الصور ،واثنان لا حيان ولا فاعلان ، وهما الدهر المراد به الزمان ، والفضاء المراد به الخلاء (٣) .

ولقد ذكر ابن الجوزى قولهم فى قدم العالم ، وأنهم عبدوا الكواكب وقالوا بأن الله عز وجل لا يوصف إلا بالنفى ، وقالوا بتناسخ الأرواح ، وأن الثواب والعقاب فى التناسخ (٤) .

ووحد ابن حزم بينهم وبين المجوس فى القول بقدم الأصلين ، إلا أن

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) الرازى ، اعتقادات المسلمين والمشركين ، ص ١٤٣ .

(٣) بنيس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٦٠ .

(٤) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

الصابئة يقولون بتعظيم الكواكب السبعة والروح الاثنى عشر ويصورونها فى هياكلهم ويقربون الذبائح لها (١) .

* * *

● البراهمة :.

يذكر ابن حزم أن البراهمة هم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ، ويقولون إنهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم قديم ، ولهم علامة ينفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف ، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات (٢) .

ويقسمهم الباقلانى إلى فرقتين ، فمنهم قوم جحدوا الرسل وزعموا أنه لا يجوز فى حكمة البارى وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه ، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق ، والفريق الآخر قال : إن الله ما أرسل رسولا إلى خلقه سوى آدم ، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ، وقال قوم منهم : بل ما بعث الله غير ابراهيم وحده ، وأنكروا نبوة من سواه (٣) .

ولقد ذكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وابن الجوزى وغيرهم حجج البراهمة فى إنكار النبوات وقاموا بالرد عليها .

ومن أهم عقائد البراهمة هو القول بتناسخ الأرواح ، والتناسخ هو رجوع الروح بعد خروجها من جسم إلى العالم الأرضى فى جسم آخر .

وسبب هذا التناسخ هو أن الروح التى خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادى لم تتحقق بعد ، ولأنها خرجت من الجسم وعليها ديون كثيرة فى علاقاتها بالآخرين ولابد من أدائها ، فلا مناص إذن من أن تستوفى شهواتها فى حيوانات أخرى ، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها التى قامت بها فى حياتها السابقة .

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٩ .

(٣) الباقلانى ، التمهيد ، ص ١٠٤ .

وعلى هذا فالروح الجزئية لا تفنى ، لكنها تنتقل من جسد إلى آخر ، ويتوقف سموها فى فترة ما من فترات حياتها على سلوكها فى الفترة السابقة ، فسلوك الإنسان فى فترة ما هو الذى يترتب عليه ما تحظى به روحه من رقى وسمو فى الفترة التالية ·

ولا يزال تكرار المولد ، حتى إذا اكتملت الميول ولم يبق للإنسان شهوة ما ، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان إثما ولم يقم بحسنة تستوجب الثواب ، نجت روحه وتخلصت من تكرار المولد ، وامتزجت بالبرهما ، وعلى هذا فإن السمو الروحانى ينتهى باتصال النفس الجزئية بالنفس الكلية ·

والتناسخ يعنى خلود الروح وأيضا حسابها على ما قدمت ، لكن الحساب عند البراهمة يتم على الأرض فى هذه الحياة الدنيا ، وليس فى الآخرة كما تقول الأديان السماوية ، فالأرض عندهم دار جزاء وثواب (١) ·

وعلى هذا فالبراهمة ينكرون النبوات ، ويقولون بتناسخ الأرواح وفى هذا إنكار للثواب والعقاب فى الآخرة ·

* * *

● المانوية :

تنسب إلى مانى بن فاتك ، وقد قيل إن أصل أبيه من همدان ، انتقل إلى بابل ، ويذكر ابن النديم ولادة مانى غير الطبيعية ، وما ذكره أصحاب مانى من أساطير حول ولادته وما أحاطوها من الأساطير ليضفوا على ولادته نوعا من القداسة (٢) ·

والمانوية تقول بأصلين قديمين هما النور والظلمة ، وهما مختلفان من حيث الجوهر والنفس والفعل والحيز والجنس والصفات ·

---

(١) انظر د · أحمد شلبى ، أديان الهند الكبرى ، ص ٦٧ - ٦٩ ، وحامد عبد القادر ، بوذا الأكبر ص ٢٠ ، ٢١

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٥٦ - ٤٥٨

أما اختلافهما من حيث الجوهر ، فجوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر ، أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر .

ومن حيث النفس ، فنفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة ، أما نفس الظلمة فنفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارة جاهلة .

ومن حيث الفعل ، فالنور فعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق ، أما الظلمة ففعلها الشر والفساد والضر والغم والتشويش والاختلاف .

ومن حيث الحيز فالنور فى جهة فوق ، وأكثر المانوية يقولون على أنه مرتفع من ناحية الشمال ، وزعم بعضهم أنه بجانب الظلمة ، أما الظلمة فهى فى جهة تحت ، وأكثرهم يقولون إنها منحطة من جانب الجنوب ، وزعم بعضهم أنها بجنب النور .

وأما من ناحية الجنس ، فالنور أجناسه خمسة ، منها أربعة أبدان هى : النار والنور والريح والماء ، والخامس روحها وهو النسيم ، وهى تتحرك فى هذه الأبدان ، أما الظلمة فأجناسها خمسة ، منها أربعة أبدان هى : الحريق والظلمة والسموم والضباب ، والخامس روحها وهو الدخان ،وهى تدعى الهمامة وهى تتحرك فى هذه الأبدان .

وأما من ناحية الصفات ، فالنور صفاته حية طاهرة زكية ، وأما صفات الظلمة فهى خبيثة شريرة نجسة دنسة .

ومن هذا يتضح أن النور مبدأ أعلى من الظلمة من حيث طبيعته وصفاته وفعله ، وهو مصدر الخير ولا يكون منه الشر ، أما الظلمة فهى أدنى من النور من حيث طبيعتها وصفاتها وفعلها ،وهى مصدر الشر ، ولا يكون منها الخير ، ويبدو من هذه الأقوال تصويرها الحسى .

وأصل العالم مكون من امتزاج النور بالظلمة ، ولقد اختلفت المانوية فى كيفية الامتزاج ، فلقد قال بعضهم إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار ، فلم تزل الظلمة تجول فى عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد .

وإذا كانت الظلمة قد حبست النور وامتزجت بـه ، فكيف يتخلص النور ؟ ، يقول مانى : إنه لما اختلطت الأجناس الخمسة الظلمية بالأجناس الخمسة النورية ، نزل الإنسان القديم إلى غور العمق ، فقطع أصول الأجناس الظلمية ، لئلا تزيد ، وأمر بعض الملائكة باجتذاب ذلك المزاج إلى جانب من أرض الظلمة يلى أرض النور، وأقام ملكا آخر دفع إليه تلك الأجزاء الممتزجة ، وأمر ملك النور ملكا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة ، ثم خلق الشمس والقمر وسائر النجوم لاستصفاء ما فى العالم من نور [1] « وهكذا تتخلص الأجزاء من الأجزاء ويبطل الامتزاج وتنحل التراكيب » .

ولقد ذكر البغدادى أن المانوية تقول بتناسخ الأرواح ، وذلك أن مانى قال فى بعض كتبه: إن الأرواح التى تفارق الأجسام نوعان : أرواح الصديقين ، وأرواح أهل الضلالة ، فأرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت فى عمود الصبح إلى النور الذى فوق الفلك، فبقيت فى ذلك العالم على السرور الدائم ، وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحوق بالنور الأعلى ردت منعكسة إلى السفل ، فتتناسخ فى أجسام الحيوانات إلى أن تصفوا من شوائب الظلمة ، ثم تلتحق بالنور العالى [2] .

وعن رأى مانى فى الرسل الذين بعثهم الله إلى الناس ، فيذكر القاضى عبد الجبار ، قول مانى فى أن أول ما بعث الله تعالى بالعلم آدم ثم شيثا ثم نوحاً ، وبعث زرادشت إلى فارس وبالبددة إلى أرض الهند ، وعيسى المسيح إلى بلاد الغرب ثم مانى خاتم النبيين [3].

بينما يذكر ابن النديم أن مانى ينتقص سائر الأنبياء فى كتبه ، ويزرى

(١) الشهرستانى ، الملل والنحـل ، جـ ٢ ص ٨١ - ٨٣ ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٥٨ - ٤٦٢ ، القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ١٠ - ١٦ ، الماتريدى ، التوحيد ، ص ١٥٧ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٧١ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ١٥ .

عليهم ، ويرميهم بالكذب ، ويزعم أن الشياطين استحوذت عليهم ، وتكلمت على ألسنتهم ، بل يقول فى مواضع من كتبه إنهم شياطين ، ويزعم أن عيسى شيطان [1] .

وتكاد تتفق رواية الشهرستانى مع رواية القاضى عبد الجبار ، بخصوص اعتراف مانى بنبوة بعض الأنبياء ، وهما مخالفان لقول ابن النديم فى ذلك ، فلقد ذكر الشهرستانى قول من يقول بأن مانى قد أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وأنه يقول بنبوة عيسى عليه السلام [2] .

ورغم الاختلاف حول موقف مانى من الأنبياء ، إلا أنه من المؤكد أنه ينكر نبوة محمد ﷺ ، ويضيف إلى الأنبياء من ليس منهم ، كإضافته لزرادشت ولنفسه ، وفى هذا معارضة للإسلام ، فضلا عن قوله بإلٰهين « النور والظلمة » .

* * *

● المجـوس :

هم قوم من الثنوية ، القائلين بالاثنين ، فلقد أثبت المجوس أصلين اثنين مدبرين قديمين ، ويقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد ، يسمون أحدهما النور ومنه الخير وهو « يزدان » والآخر هو الظلمة ومنه الشر وهو « اهرمن » .

وفكرة الاثنين هى فى صميمها أخلاقية بحتة ، يحاولون بها تفسير الشر فى العالم ، فلقد عظم فى رأيهم ، أن من يفعل الخير لا يصدر منه الشر ، وعلى هذا فلا يكون الخير والشر من موجود واحد . وحاولوا تفسير العالم ، على أساس هذه الفكرة ، فردوه إلى مبـــدأين : مبدأ الخير ومبدأ الشر ، وبذا يكون هناك أصلين فاعلين ، النور وهو مبدأ الخير وفاعله ، والظلمة وهى مبدأ الشر وفاعله .

ولقد اختلفت المجوس فى قدم الأصلين : فزعم كثير منهم أن الله تعالى

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٦٨ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٨٥ .

قديم والشيطان محدث ، أى أن النور قديم والظلمة محدثة ، واجتمعوا على أن العالم محدث ، ومن الله حدث الشيطان ، ويختلفون على أقاويل ، منهم من قال : إن الله تعالى فكر وقال أخاف أن يحدث فى ملكى من يضادنى ، فحدث من ذلك الفكر الردىء الشيطان .

وقال بعضهم : إن الله نور ذو أشخاص ، وإن الشخص الأعظم شك فى شىء من الأشياء ، فحدث الشيطان من ذلك الشك .

وقال آخرون : لم يزل مع الله شىء ردىء يولد الشيطان منه .

وقال بعضهم : لم تزل معه عفون فتولد الشيطان من تلك العفون (١) .

ويذكر الشهرستانى أن المجوس ثلاث فرق هى الكيومرثية والزروانية والزرادشتية .

(أ) **والكيومرثية** : قد أثبتوا أصلين هما يزدان واهرمن (النور والظلمة) وقالوا بأن يزدان قديم واهرمن محدث مخلوق .

(ب) **والزروانية** : وهى فرق من المجوس كانت تسود أيضا مثل الكيومرثية الأساطير الفارسية ، وقد قيل إنها عاصرت النبى سليمان بن داوود وأنها قاومته مقاومة عنيفة ، وهى تشبه الكيومرثية ، إلا أنها تختلف فى تصوير نشأة الموجودات (٢) .

(جـ) **الزرادشتية** : هم أصحاب زرادشت بن بورشب ، الذى ظهر فى زمن كشتاسف بن لهراسب الملك ، وأبوه كان من أذربيجان وأمه من الرى ، وتذهب الأساطير والروايات المختلفة إلى الولادة غير الطبيعية لزرادشت ، ويحيطونه بشىء من التقديس ، وأن الله قد أكرمه واختاره .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٧١ ، ٧٢ ، الماتريدى ، التوحيد ، ص ١٧١ ، الرازى ، اعتقادات المسلمين والمشركين ، ص ١٣٤ ، ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٧٥ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٧٦ ، د . على سامى النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ١٩٠ .

وعن الديانة الزرادشتية ، فذكر الشهرستانى أن زرادشت قد دعا إلى عبادة الله والكفر بالشيطان ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجتناب الخبائث .

ولقد قال بالنور والظلمة وهما أصلان متضـادان ، وكذلك يزدان واهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم ، وحصلت التراكيب من امتزاجهما ، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما ، وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة ، لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث ، إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم يمتزجا لما كان وجود للعالم ، وهما يتقاومان ويتغالبان ، إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر ، ثم يتخلص الخير إلى عالمه ، والشر ينحط إلى عالمه ، وذلك هو سبب الخلاص [١] .

ولقد ذكر ابن الجوزى أن مما سنه زرادشت لأتباعه عبادة النار [٢] والواقع أن للنار شأن كبير فى الديانة الزرادشتية ، لكن ينكر أتباع زرادشت الموجودون حتى الآن ، أنهم يعبدون النار ، والحق أن المجوس بعيدون عن الوثنية ولكنهم يجعلون للنار المكان الأسمى فى احتفالاتهم وطقوسهم الدينية ، فهى رمز للعبادة [٣] .

ولقد ذكر الشهرستانى أن المجوس إنما يعظمون النار لمعان ، منها أنها جوهر شريف علوى ، ومنها أنها ما أحرقت ابراهيم عليه السلام، ومنها ظنهم أن التعظيم ينجيهم فى المعاد عن عذاب النار ، وبالجملة هى قبلة لهم ووسيلة وإشارة أهل الأهواء والنحل ، ولقد ذكر الشهرستانى أيضا بيوت النار التى أقامها المجوس [٤] .

وهناك فرق أخرى كالديصانية والمرقيونية والمزدكية وغير ذلك من الفرق ،

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٧٥ .

(٣) أحمد الشنتناوى ، الحكماء الثلاثة ، ص ٢٨ .

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٩٣ .

من أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، ولقد ذكرنا بإيجاز بعض هذه الفرق ، والتى يظهر بوضوح مخالفة آرائها مخالفة صريحة لتعاليم وقواعد الإسلام ·

ولقد أورد البغدادى - على سبيل المثال - مسائل الخلاف بين عقائد أهل السنة ، وبين الفرق غير الإسلامية ، ونورد بعضها من هذه الخلافات التى أوردها البغدادى :

فقول أهل السنة بالخبر المتواتر الذى يستحيل التواطؤ على وضعه ، وأنه يوجب الغلم الضرورى بصحة مخبره ، بينمــا يقول السمنية بإنكار الخبر المتواتر ، وإنكار الخبر يعنى التشكيك فى أخبار الرسل ·

وقول أهل السنة بحدوث العالم ، وإجماعهم على أن العالم كل شىء هو غير الله عز وجل ، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شىء من أجزاء العالم ، وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان : جواهر وأعراض ·· وهذا خـلاف من قال نوعان : نور وظلمة ، وأن الخير من النور ، والشر من الظلمة ، وأن فاعل الخير والصدق لا يفعل الشر والكذب ،وفاعل الشر والكذب لا يفعل الخير والصدق ·

واتفقوا على حدوث الأعراض فى الأجسام ، وأكفروا من زعم من الدهرية أنها كامنة فى الأجسام ·

ولقد قال أهل السنة إن صانع العالم قديم لم يزل موجودًا ، على خلاف قول المجوس فى قولهم بصانعين أحدهما شيطان محدث ·

وأجمع أهل السنة على أن الله تعالى غنى عن خلقه ، لا يجتلب بخلقه إلى نفسه نفعا ولا يدفع بهم عن نفسه ضررًا ، وهذا خلاف قول المجوس فى دعواهم أن الله إنما خلق الملائكة ليدفــع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أعوانه ·

وأجمع أهل السنة على أن صانع العالم واحد ، على خلاف قول الثنوية بصانعين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمــة ، وخلاف قول المجوس بصانعين ، أحدهما إلَه قديم اسمه عندهم يزدان والآخر شيطان اسمه أهرمن ·

ولقد قال أهل السنة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه ، وذلك خلاف قول البراهمة المنكرين لهم .

وقال أهل السنة أن الأنبياء كثير ، والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر ، وأول الرسل وأبو جميع البشر هو آدم عليه السلام ، وآخرهم محمد ﷺ ، على خلاف قول المجوس فى دعواهم أن أبو جميع البشر كيومرث ، وخلاف قولهم : إن آخر الرسل زرادشت ، وخلاف من زعم من الخرمية أن الرسل تترى لا آخر لهم .

وقال أهل السنة بنبوة موسى فى زمانه . خلاف قول منكريه من البراهمة والمانوية الذين أنكروه مع إقرار المانوية بعيسى عليه السلام .

وقال أهل السنة بتكفير كل متنبىء - أى مدعى النبوة - سواء أكان قبل الإسلام كزرادشت وبوراسف ومانى وديصان ومرقيون ومزدك ، أو بعده كمسيلمة وسجاح والأسود بن يزيد .

وهذه الفرق بأجمعها تخالف مبادىء الإسلام الخمسة ، وهى شهادة أن لا إلَه إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت الحرام لمن استطاع إليه سبيلا .

ومن أسقط وجوب ركن من هذه الأركان الخمسة فهو كافر ، وعلى هذا فهذه الفرق كافرة وخارجة عن دين الإسلام (١) .

هذه الفرق التى تعارض الإسلام معارضة صريحة كانت منتشرة فى المملكة الإسلامية ، فلقد ذكر ابن النديم انتشار تلك الموجات الإلحادية ، وإلى تواجد أصحاب هذه الديانات فى البلاد التى فتحها المسلمون ، وأنهم ظلوا على دينهم ، بل إن رياسة المنانية كانت تعقد فى سمرقند ، وهى فى ظل الحكم الإسلامى ، وذكر أيضا رؤسائهم فى المذهب فى الدولة العباسية (٢) .

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٣ - ٣٥٩

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٧١ - ٤٧٢

ولقد وجدت هذه الآراء الشرقية القديمة صدى عند بعض الفرق المنحرفة والتى تنتسب إلى الإسلام ، فذاعت بينها تلك الأفكار ٠

فعلى سبيل المثال يذكر البغدادى أن من أفكار الفكر الشرقى القديم التى ذاعت بين البعض ، فكرة التناسخ ، ويذكر أن أهل التناسخ فى دولة الإسلام ، هم البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية ، كلها قالت بتناسخ روح الإله فى الأئمة (١) ٠

وهذا يدل على انتشار أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، وتأثر بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام بأفكارها ، وأصحاب هذه الفرق المنتسبة إلى الإسلام قد تستر أصحابها بالإسلام وهم يكيدون له ، ويتعصبون لدياناتهم القديمة ، ومنهم من جاهر بآرائه ومنهم من أسرها فى نفسه ٠

كل هذا قد أدى قيام فريق من المسلمين يدافعون عن الإسلام ضد هذه الأفكار وهؤلاء هم المتكلمون ، فلقد اطلعوا على هذه الأفكار وعرفوها معرفة كاملة ، وأدركوا حقيقتها وطرق أدلتها وحجة أهلها ، مما دفعهم إلى التسلح بسلاح العقل ، وإقبالهم على المنطق والفلسفة ، لكى يستطيعوا عن طريق المنهج العقلى الرد على تلك الآراء وبيان تفاهتها ، ولقد أدى هذا إلى ظهور علم الكلام ، وانتعاش الحركة العقلية فى الإسلام ، واستخدام العقل لنصرة النقل ، لإثبات العقائد الإيمانية إثباتا عقليا ، وأن ما جاء به الدين لا يخالف العقل ، بل يتفق معه ويدعو إليه العقل ويفترضه ٠

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٧٢ ، وانظر أيضا مقالات الإسلاميين للأشعرى - والملل والنحل للشهرستانى ، والفصل بين الملل والنحل لابن حزم ، والتبصير فى الدين للاسفراينى وغير ذلك من كتب الطبقات والمراجع التى عرضت لآراء هذه الفرق الخارجة فى معتقداتها عن الإسلام والمتأثرة بالديانات الشرقية القديمة ٠ ولقد اكتفينا فقط بالإشارة إلى بعض نماذج لهذه الأفكار عن الإسلام والمتأثرة بالديانات الشرقية القديمة وسوف نعرض لها بشىء من التفصيل عند الحديث عن غلاة الشيعة ٠

ولقد قامت مناقشات ومجادلات ومناظرات بين أصحاب الديانات الشرقية وبين المتكلمين ، وألف المتكلمون الكتب للرد على هؤلاء (١) .

* * *

٢ ـ اليهودية :

أصل الكلمة هاد الرجل أى رجع وتاب ، وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام « **إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ** » - أى رجعنا وتضرعنا .

وهم أمة موسى عليه السلام ، وكتابهم التوراة ، وهو أول كتاب نزل من السماء ، أما ما أنزل على الأنبياء السابقين على موسى فلا يسمى كتابا .

وقد أنزل على موسى الألواح ، وهى تشمل على مختصر التوراة ، وتشمل الأقسام العلمية والعملية ، قال الله تعالى : ﴿ **وَكَتَبْنَا لَهُ فِى الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً** ﴾(٢) ، إشـارة إلى تمام القسم العـلمى﴿ **وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَىْء** ﴾ (٣) ، إشارة إلى تمام القسم العملى (٤) .

ولقد تحدث القرآن الكريم عن العقيدة والأنبياء كما وردت فى التوراة التى أنزلها الله تعالى على موسى ، وهذه العقيدة تتفق مع عقيدة التوحيد التى جاء بها الإسلام ، فعن التوحيد واليوم الآخر والحساب يقول الله تعالى مخاطبا موسى : ﴿ **إِنَّنِى أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِى . إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى . فَلاَ يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لاَّ يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى** ﴾(٥) .

---

(١) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن المرتضى فى المنية والأمل فى مواضع متفرقة حيث عرض لطبقات رجال المعتزلة ومناقشاتهم لأصحاب تلك الديانات ، وابن النديم فى الفهرست حيث ذكر أسماء الكتب التى رد بها المتكلمون على هؤلاء .

(٢، ٣) الأعراف : ١٤٥

(٤) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ٢ ص ١٦ ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل .

(٥) طه : ١٤ - ١٦

ويقول الله تعالى على لسان موسى واصفا الله عز وجل بأنه خالق كل شيء ومانحه الهدى: ﴿رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾(1) .

وعن علم الله سبحانه وتعالى يقول القرآن الكريم على لسان موسى :
﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِى لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ ، وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾(2) .

وعن الحياة الدنيا ومتاعها ، والحياة الآخرة ، وما بها من جزاء يقول الله تعالى على لسان موسى : « يَاقَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ ، وَإِنَّ الآخِرَةَ هِىَ دَارُ الْقَرَارِ • مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا ، وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِن ذَكَرٍ أَو أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾(3) .

وكذلك وصف القرآن الكريم الأنبياء الذين أرسلهم إلى بنى اسرائيل وصفا يليق بمكانة الأنبياء ومنزلتهم وكرامتهم ، وما يليق بهم من أوصاف الكمال وبعدهم عن النقص ، فهم رسل مصطفون وقادة مصلحون ، فعلى سبيل المثال قال الله تعالى فى حق موسى: ﴿ يَا مُوسَى إِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِى وَبِكَلاَمِى فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾(4) .

وهكذا كانت العقيدة التى نادى بها أنبياء بنى اسرائيل متفقة تماما مع عقيدة المسلمين ، فهى تثبت عقيدة التوحيد ، وتضيف إلى الله صفات الكمال ، وتثبت اليوم الآخر ، وأيضا تنزه الأنبياء عن كافة صور النقص .

لكن القرآن يذكر أيضا أن « بنى اسرائيل ثاروا فى وجه أنبيائهم ، ورفضوا الاستجابة لهم واطرحوا العقيدة التى جاء بها هؤلاء الأنبياء ، ثم هاجموا الأنبياء ، وقتلوهم أحيانا ، واستبد بهم الضلال والجحود ، فعبدوا غير الله وأنكروا البعث ، ونسبوا لأنبيائهم ما لا يمكن أن يصدر من أنبياء - ولقد ورد ذلك فى القرآن فى آيات كثيرة - منها قوله تعالى: ﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ

(1) طه : 50 (2) طه : 98 (3) غافر : 39 ، 40
(4) الأعراف : 144

﴿الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِ ، ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ (١) .

ولقد ذكر القرآن أن اليهود قد أهملوا بعض التوراة وأنهم حرفوا بعضا منها يقول تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾(٢)

ولقد وقع تحريف وتبديل فى التوراة التى أنزلها الله تعالى على موسى ، فالتوراة التى بيد اليهود الآن - كما يذكر الجوينى - هى التوراة التى كتبها عزرا الوراق بعد فتنتهم مع نبوخذ ناصر ، وذلك قبل بعثة المسيح عليه السلام بخمسمائة وخمس وأربعين سنة (٣) ، وهى غير نسخة التوراة التى كتبها موسى ووضعها مع اللوحين فى التابوت ، وعندما فتح التابوت فى عهد سليمان ، لم يوجد به نسخة التوراة ، وإنما وجد اللوحان الحجريان فقط (٤) .

وحدثت بعد سليمان ردة دينية ودعوة إلى عبادة الأوثان والأصنام ، ويذكر ابن حزم تردى ملوك بنى اسرائيل فى الكفر وتوالى الأحداث من خراب بيت المقدس وهدم الهيكل ، وقيام عزرا بكتابة التوراة بعد سبعين سنة من خراب بيت المقدس ، وقد وجد فيها خللا كثيرا فأصلحه ، ثم عادت عبادة الأوثان على يد أنطاكيوس مرة أخرى ، إلى أن تولى أمرهم قوم من بنى هارون ، فانتشرت نسخ التوراة التى بأيديهم اليوم ، وأحدث أحبارهم صلوات لم تكن عندهم ، وعملوا لهم دينا جديدا ، ولم يكن هذا هو التحريف الوحيد ، بل يذكر ابن حزم أيضا أن التوراة التى ترجمها السبعون شيخا لبطليموس الملك بعد ظهور التوراة وفشوها هى مخالفة للتوراة التى كتبها لهم عزرا الوراق (٥) .

---

(١) د. أحمد شلبى ، اليهودية ، ص١٤٦ - ١٤٧ ، والآية من سورة البقرة: ٦١ .

(٢) المائدة : ١٣ . (٣) الجوينى ، شفاء الغليل ، ص ٣١ .

(٤) د. أحمد شلبى ، اليهودية ، ص٢٥٠ (٥) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٩٧ - ١٩٨

ولقد كان نتيجة لذلك التحريف أن تباينت عقيدة الإسلام مع العقيدة اليهودية بالرغم من كونهما يتفقان فى أن كل منهم دين وشريعة ، وسنعرض فيما يلى لأهم مظاهر الخلاف بينهما :

أول ما تقول عليه العقيدة هو الإيمان بالله ، ولقد قرر الإسلام بأن الله واحد وهو إلَه الخلق أجمعين ، بينما إلَه اليهود « يهوه » إلَها محليا ، فلقد جاء فى الوصايا العشر « ألا يتخذوا إلَها غير « يهـوه » لا يكن لك آلهة أخرى أمامى » (١) - ويفهم من هذه الوصية أنه لم يقل إنه الإلَه الوحيد الذى خلق الخلق أجمعين ، بل اكتفى أن يقول إن بنى اسرائيل يجب ألا يكون لهم آلهة سواه ، وعلى هذا يمكن القول بأن الديانة اليهودية ديانة عنصرية ، إذ أنها ترتبط بشعب معين وهى ديانة مقفلة ليست من ديانات الدعوة ، والذى يقرأ الأسفار كلها لا يجد فيها ما يدل على أن موسى أو بنى اسرائيل كانوا مأمورين بدعوة غيرهم إلى دينهم ·

ولقد ارتبط عندهم هذا المفهوم وهو قصور الدين عليهم ، إلى إحساسهم بالتعالى والامتياز ، ورفع قدرهم عن باقى البشر ، وأنهم شعب الله المختار ، وعلى هذا فإنهم قد اعتبروا « يهوه » الإلَه الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إلَه لغيرهم من البشر ، وغيرهم من البشر ليسوا بشرا على الحقيقة (٢) .

وهذا خلاف قول الإسلام بإلَه واحد مطلق خلق الخلق أجمعين ، وأن رسالة الإسلام عامة لكافة البشر ، وأن البشر جميعهم سواسية ·

وبالنسبة لصورة الإلَه فإنها تختلف فى الإسلام عن اليهودية ، ففى الإسلام تكون صورة الإلَه خالية من التجسيم أو التشبيه ، أما صورة الإلَه فى التوراة أو فى التلمود ، فهى صورة تزخر بمعانى التجسيم والتشبيه ، ويذكر الشهرستانى أن التوراة قد ملئت بصور التجسيم والتشبيه ، مثل الصورة

---

(١) سليمان مظهر ، قصة الديانات ، ص ٣١٦

(٢) د · أحمد شلبى ، اليهودية ، ص ١٨٥ - ١٨٦ - سليمان مظهر · قصة الديانات ، ص ٣٤٤ ، و د · على النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٦٥

والمشافهة والتكليم جهرا ، والنزول على طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا ، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك (١) .

وفى التلمود نقرأ صورة بشرية واضحة عند الإلّه ، فلا شغل لله فى الليل غير تعلم التلمود مع الملائكة ، وفى النهار يطالع الشريعة ، ويحكم ، ويطعم العالم ، وأيضا هو يندم على تركه اليهود شعبه المختار فى حالة التعاسة عندما كتب الذلة والمسكنة عليهم وصرح بهدم أورشليم ... وإلى غير ذلك من الحالات البشرية الانفعالية من حزن وفرح وحب وكراهية وما إلى ذلك (٢) .

ولقد ذكر الشهرستانى إجماع اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه ، واضعا إحدى رجليه على الأخرى (٣) وهى صورة غاية فى التجسيم والتشبيه ، وهذه نماذج للصور الحسية عند اليهود ، وهى تغاير تماما ما قدمه الإسلام من صورة تليق بجلال الله وكماله ، وأنه ليس كمثله شيء ، وهذه المخالفة هى التى دفعت المتكلمين إلى مقاومة نزعات التشبيه والتجسيم .

واليهود ينكرون نبوة محمد ﷺ ، ولقد حرفوا ما ورد فى التوراة من دلالات على نبوته ، ويقول الشهرستانى : « واعلم أن التوراة قد اشتملت بأسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا محمد ﷺ حقا ، وكون صاحب الشريعة صادقا ، لكنهم حرفوه وغيروه وبدلوه ، إما تحريفا من حيث الكتابة ، والصورة ، وإما تحريفا من حيث التفسير والتأويل .

وأظهرها ذكر ابراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل ، ودعاؤه فى حقه ، وفى حق ذريته ، وإجابة الرب تعالى إياه : إنى باركت على إسماعيل وأولاده ، وجعلت فيهم الخير كله ، وسأظهرهم على الأمم كلها ، وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتى - واليهود يعترفون بهذه القضية ، إلا أنهم يقولون : أجابه بالملك دون النبوة والرسالة .

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٧ ، وابن حزم الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٦١

(٢) سليمان مظهر ، قصة الديانات ، ص ٣٤٢

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٢٤ .

وقد ورد فى التوراة أن الله تعالى جاء من طور سيناء ، وظهر بساعير ، وعلن بفاران ، وساعير جبال بيت المقدس التى كانت مظهر عيسى عليه السلام ، وفاران جبال مكة التى كانت مظهرا للمصطفى ﷺ ، وفى هذا إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ولقد كان وراء إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام تعصب اليهود حيث إنهم أنكروا أن يكون النبى المنتظر من غيرهم ، حتى أن فرقة منهم هم « الموشكانية » أصحاب موشكان ، أقرت نبوة محمد ﷺ إلى العرب وسائر الناس سوى اليهود لأنهم أهل ملة وكتاب ، وقد ذكر الشهرستانى اجتماع اليهود على أن فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى ، وإنما افتراقهم فى تعيين ذلك الواحد ، أو فى الزيادة على ذلك الواحد (1) .

أيضا يقوم وراء إنكار اليهود نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام ، اعتقادهم بابطال النسخ ، إذ أن الشريعة عند اليهود واحدة ، بدأت بموسى وتمت به ، لذا لا يجوز أن يأتى نبى بشريعة أخرى مخالفة لشريعة موسى ، وأيضا رأى اليهود فى النسخ بداء ، ولا يجوز على الله تعالى البداء .

ويرد الشهرستانى على زعم اليهود بإبطال النسخ ، بأنه ليس فى النسخ إبطال بل تكميل ، فلقد قال المسيح فى الإنجيل : ما جئت لأبطل التوراة ، بل جئت لأكملها ،ويعرض الشهرستانى لنماذج من الشرائع الثلاث (اليهودية - المسيحية - الإسلام) ليبين أنها تكمل بعضها البعض ، وأن الشريعة الأخيرة تجمع بين أحكام الشريعة الأولى والثانية ، ففى التوراة : النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، وفى الإنجيل : إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر ، وفى القرآن نجد ورود الأمرين معا : القصاص والعفو ، فالقصاص فى قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾(2) وفى العفو قوله تعالى : ﴿ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾(3) ، ففى أحكام التوراة أحكام السياسة الظاهرة

---

(1) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٨ - ٢٤ .

(2) البقرة : ١٧٨ . (3) البقرة : ٢٣٧ .

العامة ، وفى الإنجيل أحكام السياسة الباطنة الخاصة ، وفى القرآن أحكام السياستين جميعا .

وعلى هذا فليس معنى النسخ إبطال أو إبداء ، بل هى أحكام موقوتة بزمان أو أشخاص ، ويذكر الشهرستانى أيضا أن فى التوراة أحكام عامة وأحكام خاصة ، إما بأشخاص وإما بأزمان ، وإذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لا محالة ، ولا يقال إنه إبطال أو بداء ، وكذلك القول فى الشريعة التى أتى بها المسيح ومحمد عليهما السلام (١) .

والبداء لا يجوز على الله تعالى ، ويذكر ابن حزم بأن النسخ هو فعل من أفعال الله تعالى أتبعه بفعل آخر من أفعاله مما قد سبق فى علمه كونه كذلك ، وهذه صفة كل ما فى العالم من أفعاله تعالى ، وأما البداء فمن صفات من يهم بالشىء ثم يبدو له غيره وهذه صفة المخلوقين ، لا صفة من لم يزل ، لا يخفى عليه شىء يفعله فى المستأنف(٢) .

ويذكر ابن حزم أيضا أنهم بالرغم من إبطالهم النسخ لما فى ذلك فى رأيهم يعنى البداء على الله تعالى ، وأن ذلك لا يجوز فى حق الله تعالى ، فلقد ذكر ابن حزم مواضع كثيرة من أقوال التوراة ، والتى بين أيديهم فيها النسخ بمعنى البداء وجوازه على الله تعالى (٣) .

وعلى كل ، فلقد كان إبطال اليهود للنسخ مثارا للبحث الكلامى عند المسلمين للرد على منكرى النسخ ، وإثبات جواز النسخ وأنه لا يعنى البداء كما فهم اليهود .

وهناك مسألة خلاف أخرى بين اليهود والمسلمين ، وهى تتعلق بنظرة كل منهما إلى الأنبياء وعصمتهم ، فلقد صور القرآن الأنبياء فى صورة كريمة تليق بمكانتهم ، ونزههم عن أفعال الدنايا والخطايا ، وأنهم معصومون عن فعل الكبائر ، فهم قوم مختارون اصطفاهم الله لأداء رسالته ، أما الصورة التى

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٨ - ١٩ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٣ .

(٣) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٣ .

وردت عن الأنبياء فى التوراة - رغم قول المسلمين بتحريف التوراة - فهى صورة متناقضة لما جاء فى القرآن الكريم، فهم ينسبون إليهم النقائص والخطايا ، ولا ينزهونهم عن الفسق والفجور ، فهم مرتكبون لأقل الذنوب وأكبرها . وما يحدث منهم يحدث من غيرهم من الفساق ، بحيث لا يميز بين النبى وغيره من مقترفى الذنوب ، فكلاهما يأتى الموبقات والمنكر من الذنوب ، ولقد أضافت التوراة فعل الذنوب والكبائر لطبقة المتنبئين ، والذين ظهروا بعد انقسام مملكة سليمان وقاموا بين الناس بدور الوعاظ ، أو الأنبياء الذى ورد ذكرهم فى القرآن فهم أيضا لم يسلموا من إضافة النقائص إليهم [1] .

وهذا جعل المتكلمون يبحثون فى مسألة عصمة الأنبياء وإثباتها بالسمع والعقل .

ويذكر الشهرستانى من مسائل الخلاف بين اليهودية والإسلام ، مسألة تجويز الرجعة [2] ، والرجعة تعنى رجوع بعض الأفراد إلى الحياة بعد الممات ، ولقد اعتقد اليهود برجعة هارون بعد أن نسبوا إلى موسى قتله [3] ، ولقد أثرت فكرة الرجعة فى غلاة الشيعة وذهب بعضهم إلى القول برجعة على ، وتذهب الشيعة الاثنا عشرية إلى أن الإمام الثانى عشر محمد بن الحسن العسكرى أو المهدى المنتظر غائب وسيرجع ، ولقد قاوم المتكلمون فكرة الرجعة .

ويرجع الشهرستانى البحث فى القضاء والقدر إلى اليهود ، فقد وجدت عندهم تلك المشكلة ، وهم فيها على فريقين فالربانيون كالمعتزلة فينا ، والقراءون كالمجبرة والمشبهة [4] ، والواقع أن مشكلة القضاء والقدر لا يختص بها الأثر اليهودى ، فهى مشكلة قد أثيرت فى كل دين .

ولقد ذكر ابن حزم أنه ليس فى التوراة ذكر للمعاد والجزاء فى الآخرة ، وقد ألحقهم لهذا بالدهرية [5] ، ويرى بعض الباحثين أن من التعاليم التى

---

(1) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٤٧ ، سليمان مظهر ، قصة الديانات ، ص ٣٣٠ ، ود. أحمد شلبى ، اليهودية ، ص ١٥٧ - ١٧٢

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ٢ ، ص ١٩

(3) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٧

(4) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٧

(5) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢٠٧

أخذها اليهود عن الزرادشتية ، الاعتقاد فى الحياة الأخرى بعد الموت ،ولأول مرة عرفوا أيضا أن هناك جنة ونارًا ، فنقلوا ذلك الاعتقاد إلى دينهم [(١)] ، وهذا يعنى خلو التوراة من ذكر وجود حياة أخرى وثواب وعقاب .

وربما يكون لغلبة النزعة المادية عند اليهـود أثر فى عدم وجود هذا الاعتقاد ، إذ أنهم كانوا يفهمون أن الحياة الدنيا هى غاية بنى الإنسان ، وأن عقاب الله الذى أوعد به العاصين ، وثوابه الذى وعد به المتقين ، يقع فى الدنيا لا فى الآخرة - ولقد عارض المتكلمون إنكار المعاد وأحواله ..

ولقد تسرب الفكر اليهودى إلى بعض فرق المسلمين ، وبدأ دخول الإسرائيليات فى الأحاديث النبوية ، فلقد وضعت الأحـاديث المتعلقة بالإمامة والوصاية والتشبيه والتجسيم ، وهى مستمدة من التوراة ، وضعها اليهود الذين اعتنقوا الإسـلام ، ونشر اليهود أحاديث عن المعـــاد وأشراط الساعة ، والمهدى المنتظر والمسيح الدجال ، وظهرت فرق المشبهة والمجسمة عند المسلمين ، نتيجة لدخول تلك الآراء الغريبة عن الإسلام .

ولقد كان لإدخال اليهود لهـذه الآراء ونشرها ، أثر فى قيام علم الكلام « فلقد دعى شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقــائد ، وإنكار هذه الأحاديث ، كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات فى الحديث أدى إلى قيام علم إسلامى جليل هو علم مصطلح الحديث ، والبحث فى الأحاديث بحثا مـنهجيا - رواية ودراية ، أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلى والخارجى - ولقد دخلت أيضا الخرافات الإسرائيلية فى التفسير ، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين ، قبلها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعددا كبيرا من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوى ، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة » [(٢)] .

---

(١) سليمان مظهر قصة الديانات ، ص ٣٢٨ .

(٢) د . على سامى النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٧٠ وأيضا د . محمد حسين الذهبى ، الاسرائيليات فى التفسير والحديث ، د . محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير .

ولقد كان لليهود الذين يعيشون فى الجزيرة العربية قبل الإسلام وقامت بينهم وبين المسلمين فى حياة النبى عليه الصلاة والسلام منازعات ، وقاموا بالكثير من الفتن والمؤامرات ، ومن دخل منهم الإسلام كان منهم من يكيد للإسلام ، فحاولوا نشر بعض الآراء والأفكار التى تشوه العقيدة الإسلامية ، ولقد وقع فى أحابيلهم بعض من المسلمين ، ولقد كانوا وراء الفرق المغالية من الشيعة والمجسمة والمشبهة التى تتعارض مع عقيدة الإسلام .

ولقد وجدوا فى حروب على ومخالفيه مرتعا كبيرا للفتن، ورأوا فى تلك الأحداث فرصة لذيوع أفكارهم ، فظهر فى الشيعة الذين يناصرون عليا ، فريق من المغالين ، وهم السبئية الذين قالوا بإضفاء القداسة على عَلِىّ ، وقالوا بفكرة الإمام المعصوم ، وأفكار الرجعة والمهدى وغير ذلك من الأفكار التى ذاعت بين فرق الغلاة من الشيعة ، كذلك المجسمة وغيرهم .

وكان الغرض من ذلك كله تزكية نار الفتنة بين المسلمين واتساع هوة الخلاف والانقسام بينهم، وإفساد العقيدة الإسلامية، وذلك تحت ستار الإسلام ، ولقد ذكر ابن حزم دور اليهود فى إفساد العقيدة الإسلامية ، فقال عبد الله بن سبأ بإلَهية على ليضل طائفة من المسلمين وهم غلاة الشيعة والباطنية (١) .

وفى فريق معاوية نجد كعب الأحبار يحاول القيام بنفس الدور « لقد وفد كعب الأحبار – معلنا الإسلام – إلى المدينة فى عهد عمر ، ولقد ادعى علم الكتاب وأراد أن يقرأ التوراة ، ولكن عمر أجابه إن كنت تعلم أنها التى أنزل الله على موسى فاقرأها (٢) ولم يجد من عمر أذنا صاغية ، وما أن تولى عثمان حتى أخذ كعب الأحبار يقوم بدوره فى إثارة الأمويين على بنى هاشم ، مقابلا لعبد الله بن سبأ ، الذى كان يقوم بدوره فى إثارة الهاشميين ومحبى على على بنى أمية ، وكان يحمل علم النجوم والسحر والطلسمات ، ويروج هذه العلوم فى قصور أمراء بنى أمية » (٣) .

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢٢٢ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢١٧ .

(٣) د . على سامى النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٦٨ - ٦٩ .

هذه بعض نماذج لأثر الفكر اليهودى وما أذاعه من أفكار ومحاولات لتقويض الإسلام من الداخل ، فانتحل بعض اليهود الدين الإسلامى وتستروا تحت اسم الإسلام : وأذاعوا تلك الآراء والمعتقدات الباطلة ، ولقد كان هذا سببا فى قيام فريق من المسلمين للرد على تلك الأفكار الخاطئة التى تضر بالعقيدة ، وتصدى المتكلمون لنزعات التشبيه والتجسيم ، وإنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وعدم عصمة الأنبياء ، وإبطال كافة المعتقدات المخالفة للإسلام .

* * *

٣ - النصرانية :

النصارى هم أمة عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام .. ولقد بعث الله عيسى عليه السلام بعد موسى .. ولقد بشرت به التوراة .

فلقد آمن اليهود بأن إلَهِهم « يهوه » سيرسل إليهم وقت الحاجة مخلصا ينتصر على أعدائهم ويأتى إليهم بنعم العدالة والسلام .

ولقد عكفوا على المادة واستولت على أهوائهم ومشاعرهم وأيضا شعورهم بأنهم شعب الله المختار .. ولما جاءت دعوة المسيح عليه السلام تحارب الاتجاه المادى عند اليهود وإهمالهم الناحية الروحية ، وأيضا تحارب إدعاؤهم بأنهم شعب مختار .. وادعاء أحبارهم أنهم الصلة بين الله والناس ناصبوا المسيح العداء وتتبعوه وتقولوا عليه وأوغروا صدر الحكم الرومانى على عيسى حتى أصدر أمره بالقبض عليه وحكم عليه بالإعدام صلبًا .

ولقد اختلف موقف كل من المسلمين وأتباع المسيح إزاء المسيح .. وسوف نعرض بإيجاز لموقف المسلمين الذى هو متمثل فيما ذكره القرآن الكريم عن المسيح عيسى ابن مريم وموقف النصارى المتمثل فى الأناجيل الأربعة التى كتبها متى ومرقس ولوقا ويوحنا وسميت هـــذه الأناجيل الأربعة بأسماء كاتبيها ..

فلقد تحدث القرآن الكريم عن مريم البتول وأنها نشأت نشأة طاهرة وأن

الله قد اصطفاها على العالمين . . ولقد خاطبتها الملائكة باجتباء الله لها :

﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ • يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾[1] .

ولقد كان ذلك الاصطفاء هو اختيار الله لها لأن تكون أما لمن يولد من غير نطفة آدمية . . وكان ذلك لكى تكون آية الله مشهورة . . يقول الله تعالى :

﴿ وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[2] فلقد كانت الولادة بدون أب من أم نشأت على الطهر والعفاف والتنسك والعبادة والعكوف على التقوى بعيدة عن الشك والريبة آية الله الكبرى فى هذا الكون .

وتحدث القرآن الكريم عن كيفية حمل العذراء البتول مريم بالسيد المسيح عليه السلام فبينما هى قد انتبذت من أهلها مكانا شرقيا أرسل الله إليها ملكا تمثل لها بشرا سويا : ﴿ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ ، إِن كُنتَ تَقِيًّا • قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا • قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا • قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ، وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ، وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا • فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا • فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴾[3] .

فلما ولدته كانت ولادته مفاجأة للقوم وكانت المفاجأة داعية للاتهام ولكن الله سبحانه وتعالى رحمها من هذه المفاجأة . . فجعل دليل البراءة من دليل الاتهام لينقض الاتهام من أصله ويأتى على قواعده ويفاجئهم بالبراءة وبرهانها الذى لا يأتيه الريب ليعيد إلى ذاكرتهم ما عرفوه فى نسكها وعبادتها . .

---

(١) آل عمران : ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) الأنبياء : ٩١ .

(٣) مريم : ١٨ - ٢٣ .

ولذلك نطق الغلام وهو قريب عهد بالولادة : ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْه ، قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى الْمَهْد صَبِيًّا • قَالَ إِنِّى عَبْدُ اللَّه آتَانِىَ الْكتَابَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا • وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِى بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وبرًّا بوَالدَتى ولَمْ يَجْعَلْنى جَبَّارًا شَقيًا • وَالسَّلاَمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلدتُّ ويَوْمَ أَمُوتُ ويَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾ [1] .

وتحدث القرآن عن معجزات عيسى عليه السلام .. فلقد بعثه الله وأيده بمعجزات خارقة ذكرها القرآن كخلق طير من طين وإبراء الأكمه والأبرص .. وإحياء الموتى والإنباء بما هو مجهول من طعامهم ومدخراتهم .. وإنزال المائدة من السماء التى طلبها الحواريون فقال تعالى: ﴿ .. وَرَسُولاً إِلَى بَنِى إِسْرَائِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِآيَة مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّى أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فيه فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَأُبْرِىءُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِى الْمَوْتَى بِإِذْنِ الله ، وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ﴾[2] .

ويلاحظ تأكيد القرآن على أن خالق المعجزة هو الله تعالى .. وأنها تجرى على يد عيسى وذلك تأييدا لرسالة عيسى .. وأن عيسى لم يزعم أنه الخالق لهذه المعجزات بل هى من الله شأنها شأن معجزات سائر الأنبياء من قبله ومن بعده يجعلها الله على يد رسله ليؤيد بها دعوتهم ..

ولقد آمن المسلمون بتلك المعجزات وبأن ولادة المسيح من غير أب معجزة من معجزات الله .. فيذكر الشهرستانى عن المسيح « وكانت له آيات ظاهرة وبينات زاهرة ودلائل باهرة .. مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه .. وذلك حصوله من غير نطفة سابقة ونطقه البين من غير تعليم سالف »[3] .

ولقد أكد القرآن على بشرية المسيح وأنه يسرى عليه ما يسرى على البشر

---

(1) محمد أبو زهرة. محاضرات فى النصرانية، ص ١٦ - والآية من سورة مريم : ٢٩ - ٣٣

(2) آل عمران : ٤٩

(3) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٢٥ .

﴿ مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ من قَبْله الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ، كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ ، انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾[1] .

وينص القرآن على جوهر دعوة المسيح والعقيدة التى دعى إليها وهى تقوم على التوحيد الكامل فلا يعبد إلا الله .. ولا خالق إلا الله .. وهو واحد فى ذاته وصفاته .. وليست ذات مركبة .. منزهة عن كل معانى التشبيه والتجسيم يقول تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ من دُونِ اللَّهِ ، قَالَ سُبْحَانَكَ ، مَا يَكُونُ لِى أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ، إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ . مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ، وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[2] .

وعن نهاية المسيح على الأرض يذكر القرآن أن الله قد حمى عيسى من القتل والصلب فيقول الله تعالى : ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾ [3] ، وهى تدل على موقف المسلمين من مسألة الصلب .

هذه الصورة بإيجاز وهى الصورة التى صورها القرآن الكريم للمسيح عليه السلام والتى يعتقدها المسلمون ولا خلاف بينهم على هذا الاعتقاد .

وننتقل إلى تصور النصارى وعقيدتهم فى المسيح وسوف نعرض لها عرضا موجزا .. ذلك لأن الغرض هو إبراز نقاط الخلاف بين العقيدتين .. والذى كان سببا فى قيام المتكلمين بالرد على تلك الخلافات وأحد عوامل نشأة علم الكلام .

الأساس التام للعقيدة المسيحية هو أن الله له ثلاثة أقانيم : الآب ..

---

(١) المائدة : ٧٥ . (٢) المائدة : ١١٦ ، ١١٧ . (٣) النساء : ١٥٧ .

الابن ٠٠ الروح القدس ، وهذه كلها واحد ٠ فانحدر الله - أو الكلمة - وحل فى مريم البتول وتجسد إنسانا ولد منها وهو يسوع ٠

ولقد جاء فى كتاب « سوسنة سليمان » لنوفل بن نعمة الله بن جرجس النصرانى أن « عقيدة النصارى التى لا تختلف بالنسبة لها الكنائس وهو أصل الدستور الذى بينه المجمع النيقاوى هى الإيمان بإلَه واحد آب واحد ٠٠ ضابط الكل ٠٠ خالق السماء والأرض ٠٠ كل ما يرى وما لا يرى ٠٠ وبرب واحد ٠٠ يسوع الابن الوحيد المولود من الأب قبل الدهور من نور الله ٠٠ إلَه حق من إلَه حق٠٠ مولود غير مخلوق ٠٠ مساو للأب فى الجوهر ٠٠ الذى به كان كل شيء والذى من أجلنا نحن البشر ٠ ٠ ومن أجل خطايانا نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ٠٠ ومن مريم العذراء تأنس ٠٠ وصلب عنا على عهد بيلاطس ٠٠ وتألم وقبر ٠٠ وقام من الأموات فى اليوم الثالث على باقى الكتب ٠٠ وصعد إلى السماء وجلس على يمين الرب ٠٠ وسيأتى بمجد ليدين الأحياء والأموات٠٠ ولا فناء لملكه والإيمان بالروح الرب المحيى المنبثق من الأب ٠٠ الذى هو مع الابن يسجد له ويمجد الناطق بالأنبياء »[1] وهو ما أجمعوا عليه فى مجمع « نقية » عام ٣٢٥ م ٠

وفى هذا يتجلى جوهر العقيدة المسيحية ٠٠ وهى تقوم على الإيمان بالتثليث ٠٠ فالله جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم وألوهية المسيح وألوهية الروح القدس وأن المسيح قد صلب فداء عن الخليقة وأنه يدين الأحياء والأموات [2] ٠

ولقد حدث فى القرون الخمسة الأولى بعد المسيح خلافات بين المجامع المتعددة والكنائس حول تفصيلات هذه العقيدة فعلى سبيل المثال كان الخلاف حول تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلَهية التى وردت فى الأناجيل ٠٠ فاتفقوا جميعا على الوحدانية ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث هل الابن مساو للأب ؟ وهل هو

---

(١) عن كتاب محاضرات فى النصرانية ، للإمام محمد أبو زهرة ، ص ٩٩ ، وأيضا الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ٢ ص ٢٨ ٠

(٢) د ٠ أحمد شلبى ، المسيحية ، ص ١٢٧ - ١٦٧ ٠

ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلَهية وإنسانية ؟ وهل هو إلَه أو إنسان مفضل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الأب وحده أو من الابن والأب معا ؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط ؟ أو أن الكلمة والابن مترادفان ؟ أو أن الكلمة هى أب والإلَه ؟

ونذكر نموذجا مما ذكره المتكلمون فى آراء المسيحيين وانقسامهم فيذكر الشهرستانى اختلافات المسيحيين أنفسهم ويرجع اختلافاتهم إلى أمرين :

١ - كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الكلمة .

٢ - كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة .

وبالنسبة لتجسد الكلمة فلقد اختلفوا فى كيفية التجسد والاتحاد فمنهم من قال : أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف .

ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع .

ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى .

ومنهم من قال : تدرع اللآهوت بالناسوت .

ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن .

ولقد أثبتوا لله أقانيم ثلاثة فالله تعالى جوهر واحد ويعنون بالجوهر القائم بالنفس لا التحيز والحجمية فهو واحد بالجوهرية .. ثلاثة بالأقنومية .. ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم .. وسموها الأب والابن وروح القدس وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم ..

وبالنسبة للصعود فلقد قالوا إنه قتل وصلب .. قتله اليهود حسداً وبغيًا وإنكاراً لنبوته ودرجته .. ولكن القتل ما ورد على الجزء اللآهوتى وإنما ورد على الجزء الناسوتى (١) .

ونعرض لأهم الفرق المسيحية التى ذكرها المتكلمون وقاموا بالرد عليها :

١ - الملكانيــة :

أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم واستولى عليها .. ومعظم الروم ملكانية قالوا : إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته .. ويعنون

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٢٥ ـ ٢٧ .

بالكلمة أقنوم العلم ·· ويعنون بروح القدس : أقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنا بل المسيح ما تدرع به ابنا فقال بعضهم : إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن .

وصرحت الملكانية : أن الجوهر غير الأقانيم وصرحوا بإثبات التثليث ·· وقالوا إن المسيح ناسوت كلى لا جزئى ·· وهو قديم أزلى من قديم أزلى ، وأن مريم قد ولدت إلَها أزليا ·· وأن القتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت ·· وأطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا فى الإنجيل حيث قال : إنك أنت الابن الوحيد ، وحيث قال له شمعون الصفا : إنك ابن الله حقا .

ولقد أعلنت الملكانية التثليث واضحا ردا على ثورة آريوس على مساواة أقنوم الابن بأقنوم الأب فى أزليته ·· فأصدرت عقيدتها كاملة فى مجمع« نقية » عام ٣٢٥ م .

٢ - النسطورية :

أصحاب نسطور الحكيم الذى حاول استخدام العقل فى فهم مسألة الجوهر والأقانيم ، ولقد قال عنه الشهرستانى إنه يتصرف فى الأناجيل برأيه .

ولعل أهم ما فى آراء نسطور أنها تحمل معنى أفكار ألوهية المسيح وأن الصلب والقتل وقعا على الجزء الناسوتى لا اللآهوتى .

فهو يرى أن مريم لم تلد إلَهًا ·· بل ولدت إنسانًا وذلك لأن مريم إنسان جزئى ولا يلد الإنسان الجزئى إلا إنسانا جزئيا ·· ثم اتصل اللآهوت بذلك الإنسان الجزئى كسائر الأنبياء ·· إلا أن اتصاله بالمسيح كان أكثر دواما واستقرارا ولذلك سمى بالابن الوحيد ·· وليس ذلك الاتحاد اتحادا حقيقيا ، أو جعلهما طبيعة واحدة فهو يقول : بأن الكلمة اتحدت بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية - ولكن كإشراق الشمس فى كوة على بللورة ·· وكظهور النقش فى الشمع إذا طبع الخاتم ·· فهو اتحاد مجازى وليس حقيقيا ·· ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث ولكنهما صارا مسيحا واحدًا .

وهم يقولون إن القتل والصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من

جهة لاهوته . . لأن الإلَه لا تحله الآلام وهـذا مخالف لقول الملكانيـة واليعقوبية .

وهذا يؤدى إلى القول بإن المسيح لم يكن إلَهًا أو ابن إلَه .

ولقد تابع قول نسطور كل من بوطينوس وبولس الشمشاطى وكانا أكثر صراحة فى إنكار ألوهية المسيح وقالا : إن الإلَه واحد . . وإن المسيح ابتداء من مريم عليهما السلام . . وأنه عبد صالح مخلوق . . إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد (١) .

٣ - اليعقوبية :

أصحاب يعقوب : قالوا بإن المسيح ذو طبيعة واحدة . . امتزج فيه عنصر الإلَه بعنصر الإنسان . . وانقلبت الكلمة لحما ودمًا فصار الإلَه هو المسيح .

ومنهم من يقول : إن المسيح هو الله تعالى .

ومنهم من يقول : ظهر اللآهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر لا عن طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة بل صار هو هو .

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد . . أقنوم واحد . . إلا أنه من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين . . فجوهر الإلَه القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا . . أقنومًا واحدا وهو إنسان كله وإلَه كله . . فيقال : الإنسان صار الهًا ولا ينعكس فلا يقال الإله صار إنساناً كالفحمة تطرح فى النار فيقال : صارت الفحمة نارًا ولا يقال صارت النار فحمة وهى فى الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة بل هى جمرة .

وقالوا : إن القتل والصلب وقع على الجوهر الذى هو من جوهرين ، وقالوا : لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد (٢) .

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ٢ ص٢٩ - ٣٠، محاضرات فى النصرانية، للإمام أبو زهرة، ص ١٥٧، ود. على سامى النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٩٦ ، ٩٧

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٣١ ، ٣٢ ، القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٨٣ ، ٨٤ .

تلك هى بإيجاز عقيدة النصارى كما أقرتها المجامع اختلف فى بعض تفصيلاتها الفرق الثلاث المشهورة ·· ويبدو فى تلك العقيدة مخالفتها لعقيدة الإسلام من حيث قول المسيحية بالتثليث ·· وألوهية المسيح ·· وصلبه وقتله فداء للخطيئة الأولى التى توارثتها البشرية ·· وإنكار المسيحية لنبوة محمد ﷺ ·

ولقد كانت هذه الخلافات سببا لحدوث المناقشات بين المسلين والنصارى ولقد بدأت تلك المنازعات الفكرية أيام النبى عليه الصلاة والسلام مع نصارى نجران وهو ما يعرف باسم المباهلة ، حينما دعا سيدنا محمد ﷺ نصارى نجران إلى صلاة ابتهالية ·· والدعوة إلى استنزال العذاب الكونى على من كذب ·· فقد تخلف نصارى نجران عن تلك الصلاة خوفا من نزول العذاب [١].

ولقد كان الجدال فى أول الأمر بين النصارى والمسلمين يتم فى لين ورقة ولكنه أخذ صورة أخرى من الشدة فى عهد الأمويين حين اصطدم يوحنا الدمشقى فى جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة ·· ولقد اعتبر يوحنا الدمشقى الإسلام عقيدة فلسفية ·· ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهتها ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ·· ويبين للمسيحى طريق مناقشة العقائد الإسلامية ··· ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النيقوسى » المصرى وقد رحل إلى الحبشة ·· وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ·· يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية والحيلولة دون اعتناقهم الإسلام ·· ثم تتابع النقاش فى عهد العباسيين [٢] .

ولقد قاوم المتكلمون المسيحية مقاومة عنيفة ·· وردوا عليها بالأدلة العقلية ·· فنجد أن المعتزلة الأوائل قد ردوا على تلك الآراء المخالفة للإسلام[٣]

---

(١) انظر ملحق المباهلة بين النبى والنصارى لـ « ماسينون » ، فى شخصيات فلسفية فى الإسلام ، د · عبد الرحمن بدوى ، ص ١٥٩ – ١٨٢ ·

(٢) د · على سامى النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٩٢ – ٩٣ ·

(٣) أنظر القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٨٠ – ١٥١ ·

وأيضا رد الماتريدى فى كتابه « التوحيد » على آراء النصارى [1] وأيضا من الأشاعرة الباقلانى فى كتابه التمهيد[2] وللجوينى رسالة فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل ٠

وأيضا نجد ابن حزم فى « الفصل بين الملل والنحل » قد عرض لمناقشة الأناجيل وتناقضها ، والشهرستانى فى « الملل والنحل » عرض لبيان آراء النصارى ٠

وابن تيمية فى كتابه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » ٠

ولقد قامت مناقشات بين المسلمين والمسيحيين فى الأندلس وقام المسلمون بتأليف الكتب والرد على حجج المسيحيين ومن هذه الكتب كتاب « الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام » ٠٠ وأيضا كتاب « بين الإسلام والمسيحية » كتاب أبو عبيدة الخزرجى ٠

هذه بعض نماذج من الكتب التى كتبها المسلمون فى الرد على النصارى ولقد كانت الخلافات بين العقيدتين المسيحية والإسلامية عاملا فى نشوء علم الكلام إذ أدت إلى قيام المتكلمين للرد بالدليل العقلى ٠٠ وقيام المباحث الكلامية ٠٠ وسوف نشير فى التعقيب على عوامل نشأة علم الكلام إلى بعض هذه المباحث التى قامت نتيجة لاحتكاك المسلمين بالنصارى وجدالهم ٠

* * *

٤ – عامل الترجمة :

عندما توسعت الفتوحات الإسلامية وشملت أقطارا عديدة من البلدان ٠٠ كانت تلك الأقطار ذات حضارات فكرية متعددة ٠٠ حدث الاحتكاك الفكرى بين المسلمين وبين أصحاب تلك الحضارات ٠٠٠ وبعبارة أخرى حدث اتصال بين الإسلام وتلك الحضارات حيث اطلع المسلمون بعد نقل تراث تلك الحضارات إلى اللغة العربية – على تلك الحضارات وكان لهذا الاتصال أثره الذى يتضح فيما قبله المسلمون من تلك الأفكار والعلوم التى

(١) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٢١٠ – ٢١٥ ٠

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٧٥ – ١٠٣ ٠

اطلعوا عليها أو فيما رفضوه وردوا عليـــه من تلك الأفكار والعلوم وعدوه مخالفا لعقيدة الإسلام ..

وإذا كنا نبحث فى عوامل نشأة علم الكلام فإن هذا البحث يتصل بحركة ترجمة تلك العلوم التى سماها المسلمون بعلوم الأوائل .

ولكى نتبين حركة الترجمة .. علينا أن نشير فى إيجاز إلى الطريق الذى عرف منه المسلمون تلك العلوم ومرت به حركة الترجمة .. ثم الإشارة إلى دور الترجمة وأهم الشخصيات التى قامت بها وكذلك الإشارة إلى أهم الموضوعات التى ترجمت .. والموقف من هذه الموضوعات . وسوف نتحدث عن ذلك بإيجاز .

لقد انتقل التراث اليونانى إلى الشرق .. وانتشرت مراكز البحث الفلسفى فى البلاد التى فتحها المسلمون ... فنجد مكتبة الاسكندرية قد امتد نشاطها وقت فتح العرب لمصر .. وقد كانت المدرسة اليونانية الوحيدة فى البلاد التى غزاها العرب فى دفعتهم الأولى . .ولقد أثبت « ماكس مايرهوف » كذب قصة إحراق العرب لمكتبة الاسكندرية (1) ، ولا يستبعد أن تكون مكتبة الاسكندرية قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب .

ولقد نفذت المعارف اليونانية إلى الشرق قبل الإسلام .. وذلك فى المناطق التى تتكلم السريانية والفارسية .. فكانت مدرسة الرها ونصيبين وبعض المدارس التى كانت موجودة فى الأديرة .. ولقد كان معظم التعليم فى هذه المدارس تعليما دينيا يتصل بالنصوص المقدسة لكنه كان يوجد أيضا تعليم آخر يتصل بالأمور الدنيوية . وكان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو (2) ومدرسة حران وهى قريبة من الرها كان لها مكان خاص وخاصة بعد الفتح العربى .. واتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهبين الفيثاغورى الجديد والأفلاطونى الجديد .

(1) ماكس مايرهوف ، من الاسكندرية إلى بغداد ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص ٣٧ - ٣٨

(2) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٧ .

وكان الحرانيون وهم يسمون بالصابئة على اتصال وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر (الثانى والرابع من الهجرة) وكان لهم دور فى الترجمة ٠

ومدرسة جنديسابور التى أسسها كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فى فارس وكانت معهدا للدراسات الفلسفية والطبية ٠٠ وقد استقبل كسرى سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد بعد هروبهم ٠٠ بعد أن أغلق جوستنيان مدرسة أثينا عام ٥٢٩ م ٠

وعندما فتح المسلمون بلاد الفرس ونقلوا معارفها كان من بين ما نقلوه هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ٠

وقد قام السريان بدور الترجمة لهذا التراث اليونانى من اليونانية إلى السريانية منذ القرن الرابع الميلادى حتى القرن الثامن الميلادى ٠٠٠ وترجموا مجموعات من الحكم الأخلاقية وصبغوها بصبغة مسيحية ولكنهم ترجموا الكتب المنطقية والطبية والطبيعية بأمانة ٠٠ ولم تكن الفلسفة التى ترجموها يونانية قديمة وحدها وإنما كانت مخلوطة بشرح الأفلاطونية الحديثة ٠٠ وعرفوا كتب أرسطو ممزوجة بشروح المتأخرين من الأفلاطونية الحديثة ٠

وهذه الفلسفة التى ترجمها السريان عرفها المسلمون ٠٠ وذلك بعد أن أفتى يعقوب الرهاوى بأنه يجوز للقسس المسيحيين أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين [١] .

وقد بدأت حركة الترجمة لهذا التراث إلى العربية فى عهد خالد بن يزيد ابن معاوية الذى يسميه « ابن النديم » حكيم آل مروان ، ويذكر أنه أمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ٠٠ وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى ٠٠ وهذا أول نقل فى الإسلام من لغة إلى لغة [٢] .

---

(١) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٩ ٠

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٣٨ ٠

وقد توالت حركة الترجمة إلى اللغة العربية وازدهرت أيام العباسيين ، ويقسم « سانتلانا » الأدوار التى مرت بها هذه الحركة إلى ثلاثة أدوار . .

الدور الأول : يبدأ من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أى من سنة (١٣٦ - ١٩٣ هـ) . وتمثل هذه الفترة الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى بن البطريق - ترجم المجسطى فى أيام المنصور ، جورجيس بن جبرائيل الطبيب (عاش سنة ١٤٨ هـ) وعبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) ترجم بعض الكتب المنطقية لأرسطوطاليس ،ويوحنا بن ماسويه كان فى أيام الرشيد . . وأدرك المتوكل واعتنى فى الأغلب بالكتب الطبية .

الدور الثانى : من ولاية المأمون (١٩٨ - ٣٠٠ هـ) وهى الطبقة الثانية من المترجمين منها : يوحنا بن البطريق ، الحجاج بن مطر (عاش سنة ٢١٤ هـ) وكذلك فسطا بن لوقا البعلبكى (عاش سنة ٢٢٠ هـ) وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصى (عاش سنة ٢٢٠ هـ) وحنين بن اسحاق الذى توفى فى (٢٦٠ هـ) وقيل (٢٦٤ هـ) وابنه اسحاق بن حنين (توفى ٢٩٨ هـ) وثابت بن قرة الصابى (توفى ٢٨٨ هـ) . . وحبيش بن الحسن ويدعى حبيش الأعسم بن أخت حنين (توفى ٣٠٠ هـ) .

ومما ترجم فى هذا العصر : أغلب كتب بقراط، جالينوس ، أرسطوطاليس وشىء من كتب أفلاطون . . ومن التفاسير على الكتب المذكورة .

والدور الثالث : من (٣٠٠ هـ) إلى منتصف القرن الرابع للهجرة ومن مترجمى هذه الطبقة: متى بن يونس ، سنان بن ثابت بن قرة الذى توفى (٣٦٠هـ) ، يحيى بن عدى (توفى٣٦٤هـ) ، وأبو على بن زرعة (٣٩٨هـ)، وهلال بن هلال الحمصى ، وكان أكثر اشتغالهم بالكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وبالمفسرين كالاسكندر الأفروديسى ويحيى النحوى وغيرهما (١) .

---

(١) سانتلانا ، تاريخ المذاهب الفلسفية ، ص ١٩٢ - ١٩٣ ، ويذهب الأستاذ بول كروس إلى أن المترجم للكتب المنطقية ليس عبد الله بن المقفع ولكنه ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع . انظر التراجم الأرسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع لـ « بول كروس » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٠١ - ١٢٠ .

ولقد ذكر « ابن النديم » الكتب التى ترجمت لأفلاطون وأرسطو وأسماء المترجمين لها [1] .

ومن هذا يتضح لنا أن المسلمين قد عرفوا التراث اليونانى عن طريق مباشر وهو نقل الكتب إلى العربية .. إلا أن هذه الترجمة لم تكن صحيحة تماما .. فلقد شابها بعض الأخطاء والتشويه والتحريف والتلفيق والتوفيق بين بعض المذاهب اليونانيــة « ولكن لم يكن المســلمون هم المسئولين عن كل هـذا .. فلقد نقلت المذاهب إليهم فى الصورة وحركة التشويه والتلفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد نمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان لدى السوريان .. ولقد كان السوريان وارثى اليونان فى هذه المنطقة التى سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى .. وكانوا يجيدون اليونانية .. ونقلوا الكثير من التراث اليونانى إلى السوريانية قبل العربية .. وفى هذا الوسط السوريانى شوهت المذاهب اليونانية وبخاصة التراث الأرسطوطاليسى .. فقد نسبوا إلى أرسطو كتبا ليست له بل لأفلاطون .. فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم « أوثولوجيا » نسبت إلى أرسطو .. كذلك نسبت إليه كتب لبرقلس وغيره [2] .

وعلى الرغم من تشجيع الخلفاء العباسيين لحركة ترجمة هذه العلوم إلا أنها لم تجد قبولا من كل المسلمين خاصة أهل السنة المتشددين ولسنا نخوض فى هذا الموقف تفصيلا .. لكننا سوف نشير إلى موقف المتكلمين من هذه العلوم لأنه الموقف الذى يهمنا فى هذا المقام .

لقد كان مما نقل من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ما هو خاص بالتنجيم فحاولوا أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم فى داخل الإسلام بقولهم : إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم .

ولقد وقف علماء الكلام بإزاء التنجيم موقف الإنكار .. وذلك لأنهم رأوا أن التسليم بأن للنجوم تأثيرا فى أحداث الكون إنكارا للمبدأ الرئيسى

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٤٣ - ٣٥٢

(٢) د . على سامى النشار ، نشاة الفكر الفلسفى ، جـ ١ ص ١١٠

القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث ·· ونجد فى هذا الموقف اتفاقا بين سائر المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ·· فنرى من المعتزلة المتقدمين أبا الحسن البرذعى يذكر بأن الدين قد أمر بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم كما يفعل « جهال الفلاسفة » ·· وأيضا نجد متكلما شيعيا معتزليا هو حسن بن موسى الفونجتى يؤلف كتابا فى الرد على المنجمين ·· أيضا الأشعرى مؤسس الأشعرية يؤلف كتابا فى الرد على القائلين بـ « إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها » ·

ولقد أفتى شهاب الدين بن حجر الهيثمى أحد كبار رجال الشافعية بأن البحث فى الطبيعيات إن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على طريق أهل الشرع فإنه يجوز··وليس مشابها للتنجيم المحرم··وإن أريد به معرفة ما هى عليه على طريق الفلاسفة فهو حرام··لأنه يؤدى إلى مفاسد كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم··وحرمته حينئذ مشابهة لحرمة التنجيم المحرم: حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة وإن اختلفت نوعًا وقبحًا [١] ·

ونجد رداً من أوائل المتكلمين على أرسطو ونقده ·· فعلى سبيل المثال نجد هشام بن الحكم يؤلف كتابا فى الرد على أرسطو ونقده [٢] ·أيضا للعلاف من المعتزلة ·· أيضا للأشعرى ولغير هؤلاء ·

ويمكن القول بأن مهمة أوائل المتكلمين كانت استبعاد الفلسفة اليونانية من دائرة الدين ·· ونطالع فى كتب المتكلمين على اختلاف نزعاتهم ردودا على الفلاسفة ·· بل إن البعض قد خصص كتبا مستقلة لنقد آراء الفلاسفة فعلى سبيل المثال نجد الغزالى يؤلف كتابا أسماه تهافت الفلاسفة والشهرستانى كتاب مصارعة الفلاسفة ·

---

(١) جولدتسيهر ، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى « التراث اليونانى » ، ص ١٤٣ - ١٤٧

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٠

وقد وضع أوائل المتكلمين منطقا يخالف فى جوهره المنطق الأرسطوطاليسى ولم يستخدموا المنطق الأرسطى حتى القرن الخامس حيث اختلف علم الكلام بالمنطق (١) .

وخلاصة القول إن عامل الترجمة واطلاع المتكلمين على هذه العلوم المترجمة أدى بهم إلى أن يأخذوا موقفا من تلك العلوم سواء بالرفض لمعارضة تلك العلوم فى جانب الإلّهيات لعقيدة الإسلام . أو أنها تمس الجانب الدينى ولا تتفق مع العقيدة الصحيحة أو بالقبول لبعض العلوم التى ليست لها صلة بالعقيدة .. ولقد كانت فائدة أوائل المتكلمين للمنطق الأرسطى فائدة جزئية وتتمثل فى استخدام بعض صيغ فنية للجدل والدفاع عن الدين والتى كان لها شبه فى المنطق الأرسطى لكن كان لهم منطقهم ومنهجهم الخاص بهم ولهم ابتكارات فى طرق الاستدلال والقياس لا نجد لها نظيرا فى المنطق الأرسطى وكان لهم منطقهم المعارض لأرسطو .

ولقد كان أوائل المتكلمين فى تخوف من استخدام المنطق لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك . ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق .. وفرق الناس بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط ، فاستخدموا المنطق ويذكر ابن خلدون أن أول من استخدم هذا المنهج فى إدخال المنطق فى علم الكلام هو الغزالى ومن بعده الرازى (٢) .

* * *

٥ - طبيعة العقل البشرى ذاته :

لقد كان للتساؤلات التى يثيرها العقل البشرى أثر فى نشوء بعض المباحث الكلامية .. فإذا كان علم الكلام يقوم على دراسة العقيدة .. والعقيدة إلّه

---

(١) د . على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى ، جـ ١ ص ١٠١ وكتابه الممتاز : مناهج البحث عند المسلمين .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠

ود وإنسان يعبد ذلك الإلَه .. فهى علاقة بين الله والإنسان فلا بد من
ور وفهم بشرى لتلك العلاقة .. وهذا يدفع الإنسان إلى البحث والنظر
أمل فى فهم تلك العلاقة وإمعان النظر فى النص الدينى لكى يفهم حقيقة
، العلاقة وحدودها .

ولقد كان « ماكدونالد » على حق حينما رأى أن البحث فى « القدر »
، من المسائل الكلامية التى بحثها المتكلمون هو العقل البشرى وضرورة
ئيره فيه .. وما يلاحظه من التناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية
سان عن أعماله ومسئوليته عنها (١) .

والعقل الإنسانى لا يكف عن التساؤل عن أصل الكون ... وعن
ه .. وما هو مصيره ... وعن الروح وعلاقتها بالبدن ... وعن البعث
حواله وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية ... وهذا يدعو العقل إلى البحث
نظر والتأمل سواء فى الكون وفى النص الدينى الذى تحدث عن هذا الكون
بره (٢) .



---

(١) Macdonald ; Development of Muslim Theology ; p . 127

(٢) د . فيصل بدير ، علم الكلام ومدارسه ، ص ٣٨ .

تعليق على عوامل نشأة علم الكلام

كانت نشأة علم الكلام وليدة لتلك العوامل التى ذكرناها ٠٠ وذلك أننا لو رجعنا إلى الموضوعات التى خاض فيها المتكلمون والتى تكون موضوع علم الكلام فإننا سوف نجد أن كل مبحث من المباحث الكلامية كان له ما يبرره ٠٠ وأنه كان نتيجة لأسباب أدت إلى قيامه ٠٠ وسوف نشير فيما يلى إلى أهم المباحث الكلامية التى كانت نتيجة لتلك العوامل ٠

لقد افتتح المتكلمون مصنفاتهم بالحديث عن المعرفة وطريقها ابتداء من الماتريدى فى كتابه التوحيد والباقلانى فى التمهيد وغيرهما ٠٠ وذلك ليؤكدوا صدق المعرفة الخبرية خاصة التى تأتى عن طريق الرسل ٠٠ وذلك للرد على السمنية الذين ينكرون المعرفة الخبرية والشكاك والسوفسطائية ٠

اهتم المتكلمون بإثبات حدوث العالم ٠٠ لأن الحدوث عندهم أساس إثبات المحدث للعالم وهو الله تعالى ٠٠ وهم فى هذا يردون على القائلين بقدم العالم أو المنكرين لخلق الله تعالى للعالم من الدهرية ، ولقد قام المتكلمون بالرد على أهل الطبائع لإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع له ٠

وكان إثبات الوحدانية لله تعالى موجها للثنوية على اختلاف فرقها ٠٠ القائلين بإلَهين أحدهما للنور والآخر للظلمة ٠٠

والبحث فى إثبات التنزيه لله تعالى ونفى التشبيه أو التجسيم أو ما يوحى بذلك كان رد فعل لصورة الإلَه كما قال به اليهود وإضافتهم لله تعالى صورة بشرية ٠

وقد كان البحث فى صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته تعالى ٠٠ هل هى عين الذات أم غير الذات ؟ ٠٠ كانت نتيجة لأصول العقيدة المسيحية فى القول بالجوهرية والأقنومية ٠٠ وقد أدى إلى بحث المتكلمين فى الجوهر والعرض وإلى إثبات أن الله ليس جوهرا أو عرضا ، بل هو موجود فوق الجوهر والعرض ٠

ومناقشة فكرة الأقانيم الثلاثة وإبطالها وفكرة التجسد والاتحاد ومعارضتها وإثبات أن المسيح عبد مخلوق .

ولقد نشأ عن الخلاف بين المسيحية والإسلام أهم مشكلة كلامية وهى مشكلة « كلام الله » وهل هو قديم أم محدث مخلوق ؟ ، ولقد اتخذ المعتزلة موقفا متشدداً إزاء هذه المسألة فقالوا بخلق القرآن « كلام الله » وذلك حتى لا يتشابه القول بقدم الكلام الإلَهى بقول النصارى بقدم المسيح وهو كلمة الله .. وجعلوا القول بخلق الكلام الإلَهى عقيدة رسمية للدولة فى عهد المأمون .. وأنكر الحنابلة وصف القرآن بأنه مخلوق وكانت فتنة بين المسلمين ومحنة للحنابلة ولقد دلل المتكلمون - والمعتزلة منهم على الخصوص - على معنى مغاير تماما لما يفهمه المسيحيون من « الكلمة » فهى لا تنطوى بحال ما على الألوهية والأزلية ولا تتضمن وجودا للمسيح سابقا على مولده [1] .

ولقد كان مبحث النبوة وإثباتها للرد على منكرى النبوة من الصابئة والبراهمة وإثبات نبوة محمد ﷺ للرد على المنكرين لنبوته من اليهودية والمسيحية ..

وأيضا كان مبحث عصمة الأنبياء رد على ما أضافه اليهود للأنبياء من نقائص وذنوب ونفيهم العصمة للأنبياء .

وكان البحث فى موضوع الإيمان وما يتصل به من مسائل نتيجة للأحداث السياسية الداخلية التى حدثت فى المجتمع الإسلامى وأدت إلى انقسامات وحروب وفتن بين المسلمين .. وتكفير الخوارج لمخالفيهم وإرجاء المرجئة للحكم على مرتكبى الذنوب مما أدى إلى البحث عن حقيقة الإيمان والموقف من مرتكبى الذنوب خاصة الكبائر .

أيضا كان البحث فى مسألة المعاد وإثباته للرد على القائلين بالتناسخ من البوذية وغيرهم .. وبالنسبة لمبحث الجبر والاختيار فقد رأينا أن هذا المبحث يطرحه العقل البشرى ذاته .. وأن هذا المبحث ليس قاصرا على الإسلام

(١) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ٤٣ .

فحسب بل لقد أثير فى مختلف الديانات · · ويمكن القول أيضا إنه أثير بسبب تحديد المسئولية الفردية وإنكار تحمل الإنسانية على مدى آلاف السنين خطيئة آدم · · فهى رد فعل لقول المسيحية بفكرة الخلاص والفداء ·

وقد هاجم البعض قيام علم الكلام واتخذوا من القرآن الكريم دليلا على عدم الحاجة إلى ذلك العلم · · فدافع المتكلمون عن ذلك الاتهام واتخذوا من القرآن أساسا لأدلتهم ، ومبررا لقيام العلم · · وبينوا أن القرآن يدعو للنظر والبحث والتأمل · · وأن ما خاضوا فيه من أبحاث لم يكن منهيا عنه فى القرآن · · بل كان القرآن الكريم داعيا ومساندا لتلك الأبحاث التى تقوم على الاستدلال العقلى على صحة العقائد الايمانية · · وعلى هذا يمكن القول بأن المتكلمين قد وجدوا فى القرآن سندا لأبحاثهم ومبررا لقيام علم الكلام ·

وبالنسبة لعامل الترجمة : فإنه تمثل فى الاشتغال فى المباحث المنطقية والفلسفية وذلك للتسلح بسلاح الخصوم ومعرفة أوجه استدلالاته العقلية · · والتفوق عليه وإبطال استدلالاته ·

وقد كانت هذه العوامل مجتمعة سببا فى قيام علم الكلام الذى حاول أن يقيم الأدلة العقلية على صحة العقائد الإيمانية وذلك ليدحض أقوال وأدلة الخصوم ولم تكن تلك المهمة الدفاعية هى التى قام بها علم الكلام فحسب ، بل قام أيضا بتوضيح أصول العقيدة ·

وأدى قيام علم الكلام بمهمة الدفاع عن العقيدة وتوضيحها إلى الخوض فى مسائل فرعية وموضوعات جرتهم إليها مناقشات الخصوم · · ولقد كان لدخولهم فى تلك التفصيلات والتفريعات سببا فى معارضة البعض لعلم الكلام واتخاذ مواقف معارضة أو مشككة فى جدوى هذا العلم واختلفت المواقف بذلك من هذا العلم بين مؤيد ومعارض وحذر واحتياط وسوف نتناول هذه المواقف فيما يلى :

● الموقف من علم الكلام قديما وحديثا :

اختلفت المواقف بإزاء علم الكلام بين مؤيد له ومعـــارض وآخذ منه بقدر ، ونعرض إجمالا لهذه المواقف :

المؤيدون : نجد فريقا من المسلمين أيد الاشتغال بعلم الكلام .. ويقف على رأس هؤلاء المؤيدين المتكلمين أنفسهم .. وهؤلاء رأوا ضرورة النظر فى أصول الدين وإثباتها بالعقل .. إذ أن الإيمان القائم على العقل أقوى من الإيمان الذى يقوم على التقليد .. وساقوا الأدلة والبراهين على صحة موقفهم وأشاروا إلى ضرورة النظر فى مصنفاتهم، بل وأفرد بعضهم كتبا خاصة لأهمية النظر .. ونذكر على سبيل المثال استهلال الماتريدى كتابه التوحيد ببيان أن سبيل معرفة الدين تتم بالنظر بجانب العقل .. وفى ثنايا كتابه الضخم تأويلات أهل السنة فى مواضع كثيرة تأييد لاستخدام النظر فى الدين .. بل إن هذا الكتاب يقوم على أساس هذه الفكرة .. ونجد للأشعرى كتاب استحسان الخوض فى علم الكلام يبين فيه ضرورة النظر فى الدين .. وأن النظر مأمور به وليس منهيا عنه ، ومن بعده نجد الأشاعرة أمثال الباقلانى والجوينى وغيرهما من أتباع هذا المذهب يوضحون أهمية النظر فى الدين . .وفى فريق المعتزلة نجد دعوة واضحة وصريحة لأهمية النظر . .بل تقديمه على السمع . .إذ عليه يتوقف صحة السمع . .ونجد ذلك فى مؤلفاتهم كما ذكرها القاضى عبد الجبار فى «المحيط بالتكليف»و«شرح الأصول الخمسة» وأفرد جزءا من كتابه «المغنى» بعنوان «النظر والمعارف»على بيان أهمية النظر وأنه أول الواجبات على المكلف .

ولقد قدم هذا الفريق أدلته العقلية والنقلية ونوجز هذه الأدلة فيما يلى كما ذكرها الايجى فى المواقف :

الأول : الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان ﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾ [1] وأن إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد الذى يكون عرضة للشكوك .. ولا يستطيع دفع تلك الشكوك لأنه لا يملك الدليل على صحة إيمانه .

الثانى : إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة .

الثالث : حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

---

(١) المجادلة : ١١

الرابع : أنه يبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذا واقتباسًا ٠

الخامس : صحة النية والاعتقاد ٠٠ إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين ٠

وهذا الفريق يرى أن علم الكلام هو أعلى مرتبة فى العلوم ٠٠ إذ أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها وغايته أشرف الغايات وأجداها ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ٠٠ وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاق وهذه هى جهات شرف العلم لا تعدوها ٠٠ فهو إذن أشرف العلوم [(١)] ٠

واستند هذا الفريق إلى ما ورد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع فى الحث على النظر ٠٠ وإقامة البرهان والدليل ٠٠ والتماس العلم والبعد عن الظن ٠

ويقابل هذا الفريق المؤيد لقيام علم الكلام فريقا آخر يعارض قيامه ، ويرى أن فى الاشتغال فيه مضرة بالغة وأن الدين قد نهى عنه ٠٠ وإلى التحريم ذهب الأئمة مالك وأبو حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل وجميع أهل الحديث من السلف ٠

أما الإمام مالك فقد قال : لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء ٠٠ وقال بعض أصحابه : أراد بأهل الأهواء أهل الكلام ٠٠ على أى مذهب كانوا ٠٠ ونبه مالك إلى مضرة الجدل فى الدين وأن يكون سبيل معرفة الدين طريق الجدل ٠٠ فيقول رحمه الله : أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه ؟ ٠ أيدع دينه كل يوم لدين جديد ؟ يعنى أن أقوال المتجادلين تتفاوت [(٢)] فالجدل بذلك يؤدى إلى الفرقة والانقسام فى الدين ٠

أما موقف أبو حنيفة فلقد نهى ابنه حماد عن الاشتغال بالكلام وقد قال

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٨

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٩٥ ، وأيضا طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ١٥٦

حماد : رأيتك وأنت تتكلم فما بالك تنهانى ؟ فقال : يا بنى كنا نتكلم وكل واحد منا كان على رأسه الطير مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون٠٠ كل واحد يريد أن يزل صاحبه،ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه[1].

وأبو حنيفة : هنا ينبه إلى عله تحريم علم الكلام وهى لا ترجع إلى طبيعة الكلام ذاته بل ترجع إلى سواء استخدام المتكلمين للجدل ٠٠ إذ يصبح الجدل غاية فى ذاته ولا يكون سبيلا موصلا إلى الحقيقة ٠٠ بل سبيل إفحام الخصم وتكفيره ٠٠ وهذا بدوره أيضا يؤدى إلى حدوث الفتنة والفرقة بين جماعة المؤمنين ٠

والشافعى : كان أكثر نكيرا على المتكلمين ٠٠ حتى أنه يجعل الاشتغال بعلم الكلام من أعظم الكبائر فيقول : « لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يلقاه بشىء من علم الكلام » فهو يلى الشرك من حيث عظم الذنوب وأشدها ٠٠ والشافعى كان سىء الظن بعلم الكلام وبسوء نتائجه فقال محذرا من الاشتغال به : « لو علم الناس ما فى الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » وأفتى بأن يضرب أصحاب الكلام بالجريد ٠٠ ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام [2] ٠

والشافعى بذلك يرى فى علم الكلام خروج عن الكتاب والسنة أو استهانة بهما وترك لهما ولكن يذكر ابن عساكر أن كراهية الشافعى لعلم الكلام لا تنصرف إليه كعلم وإنما تنصرف إلى كلام القدرية وأهل الأهواء والبدع ٠٠ بل ويروى أنه قد ناقش هؤلاء وأبطل أدلتهم وبلغ فى علم الكلام مبلغا عظيما ٠

---

(١) طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ١٥٤ ، وفى هذه الدراسة سنخصص حديثا مستقلا عن آراء أبى حنيفة الكلامية ٠

(٢) الغزالى ، الإحياء ، جـ ١ ص ٩٥

ولم يكن الإمام أحمد بن حنبل أقل من سابقيه من الفقهاء فى ذم علم الكلام فلقد قال : لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل .. وبالغ فى ذم هذا العلم حتى هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له : ويحك ، ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأى والبحث ، بل لقد كان ابن حنبل أكثر تشددا من سابقيه فأفتى بأن علماء الكلام زنادقة [1] .

ويمكننا أن نوجز موقف المعارضين فى عدة نقاط :

أولا : إن أصحاب هذا الرأى يرون أن فى الكتاب والسنة الغنى عن كل مصدر آخر لمعرفة الله عز وجل وإثبات توحيده وصفاته وأسمائه الحسنى .. وأن الكتاب قد نزل فيه تبياناً لكل شىء .. وأن الرسول قد قام بالتبليغ .. ولقد نزل قوله تعالى مبينا إتمام الدين ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[2] ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدا فى كل وقت ومكان ، ولو أخر عن البيان لكان لكل التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه .. وذلك فاسد غير جائز [3] وعلى هذا فإن الله تعالى قد استوفى أصول الدين فى الكتاب ووضحها الرسول وبذا لم يكل الناس إلى عقولهم فى شىء من الدين .

ثانيا : إن أصحاب هذا الرأى آثروا الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون من عزوف عن البحث والنظر فى الدين فإنهم يرون أن النظر العقلى فى أصول الدين لو كان خيرا لما فات النبى ﷺ وأصحابه ولتكلموا فيه .. وقالوا إن الأمر لا يخلو من وجهين : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه أو لم يعلموه بل جهلوه .. فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا نحن السكوت

---

(١) الغزالى ، الإحياء ، جـ ١ ص ٩٥ .

(٢) المائدة ٣ . (٣) السيوطى ، صون المنطق ، جـ ١ ص ١٤١ .

عنه كما وسعهم السكوت عنه ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه لأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه - وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله (١) .

ثالثا : ما يتولد من استخدام علم الكلام من شر .. وذلك كخشية الفتنة بسبب استخدام المصطلحات الكلامية التى لم يأت بها الكتاب والسنة .. إذ لم يدع الرسول ﷺ الناس فى أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر .. فضلا عما أدت إليه هذه المصطلحات من منازعات وخصومات بين المسلمين لعدم الاتفاق على مدلولاتها وتركيباتها فأصبح لكل فرقة تشقيقات كلامية تختلف عن غيرها وظهرت الفرقة بين صفوف المسلمين (٢) .

ويمكن القول بأن أصحاب هذا الرأى يغفلون العوامل التى أدت إلى نشأة علم الكلام وأيضا يهملون المهمة الدفاعية التى اضطلع بها علم الكلام والمهمة التوضيحية التى فسر بها العقيدة تفسيرا عقليا .

ولا يجوز لأصحاب هذا الرأى أن يتمسكوا بأنه لم يؤثر عن النبى ﷺ أو الصحابة الخوض فى هذه المسائل ، وذلك بالرد عليهم بأنه لم تثر فى عهده ﷺ والصحابة مثل هذه المسائل .. لذا لم يؤثر عنهم الخوض فيها ..

أيضا لا يجوز القول بأن هذا العلم بدعة .. وأن استخدام مصطلحات الجوهر والعرض وغيرهما لم تعهدها الصحابة .. يمكن الرد على ذلك بالقول إن العلوم الإسلامية لم تكن فى عهد الصحابة بل تكونت من بعدهم .. وأيضا أن هذه المصطلحات من أجل فهم العلم وتفسيره .. ولكل علم مصطلحاته كالحديث والتفسير والفقه وغير ذلك من العلوم ، فلا غضاضة فى استخدام تلك المصطلحات .

وعلى كل ، فنحن لا نتتبع كل الآراء المعارضة والرد عليها .. إنما يهمنا الإشارة إلى بعضها لبيان موقف المعارضين .. وبيان أن المعارضة المطلقة لعلم الكلام وأنه محرم فى ذاته أمر عسير لا يمكن قبوله بإطلاق .

---

(١) الأشعرى ، استحسان الخوض فى علم الكلام ، ص ٣ ، ٤ ورد الأشعرى على هذه الحجج وغيرها .

(٢) السيوطى ، صون المنطق ، جـ ١ ص ١٤٢ .

لذلك نجد فريقا توسط بين المعارضة المطلقة والتأييد المطلق لعلم الكلام وهؤلاء يميزون بين موضوعات علم الكلام .. فمنه الكلام المحمود ومنه الكلام المذموم .. وأيضا من حيث المشتغلين به والممنوعين من الاشتغال به .

والكلام المحمود هو المباحث الخاصة بإثبات الواجب لله تعالى وصفاته والنبوة والمعاد على قانون الإسلام .. وهذه المسائل أصل العلوم الشرعية وأساسها وهى تفصيل الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر على الإيقان والإتقان .

وهذه المباحث المذكورة لتقوية الكتاب والسنة لا لمخالفتها فلا حرمة ولا كراهة فيها .. بل هى فرض . فمعرفة هذه المباحث على وجه الإجمال فرض عين على كل مسلم وعلى وجه التفصيل من فروض الكفاية .

وأيضا فيه حراسة العقيدة على العوام .. وحفظها عن تشويشات المبتدعة وهذه من فروض الكفايات .. ولقد رأى الغزالى أن دراسة الكلام من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الأموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما .. وليس فى مجرد الطباع كفاية تحل شبه البدعة ما لم تتعلم .. فينبغى أن يكون التدريس فيه من فروض الكفايات .. لكن ليس من الصواب تدريسه على العوام كتدريس الفقه والتفسير فإن الكلام مثل الدواء ، والفقه والتفسير مثل الغذاء ، وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور .

أى أن علم الكلام مباح عند الحاجة إليه فى إزالة الشكوك فى أصول العقائد والزود عن الدين ضد شبه المبتدعين ورد حججهم والكشف عن أمور مخالفة للسنة فلهجوا بها .. وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها .. فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين وحرك دوافعهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة.. فمنه نشأ الكلام وأهله (١) .

---

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٩٧ - ٩٩ ، وطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ١٥٧ - ١٦١

وعلى هذا فإن علم الكلام مباح عند الحاجة .. ويجب أن يؤخذ منه بقدر الحاجة وأن يقتصر فيه على الجلى الظاهر وعدم التعمق فى الأبحاث والتفريعات .

أما المذموم من الكلام .. فهو الكلام المخالف للكتاب والسنة كإدخال مسائل لا توافق الكتاب والسنة أو إثبات مسائل على وجه لا يوافق الكتاب والسنة (١) .

ويذكر التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية طوائف أربعة تمنع من الاشتغال بعلم الكلام وهى تمثل الكلام المذموم :

الأولى : من هو متعصب يقصد به ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه .

الثانية : من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى إلى التشكيك فى قواعد الدين فعليه أن يتسم بسمة العاجز .. ويتدين بدين العجائز .

الثالثة : من هو معوج فى الدين مخطىء طريق اليقين .. مغرضه من الاشتغال بمقاصده والتمكن من إبطاله ورده .

الرابعة : من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (٢) .

وعلى هذا فإن علم الكلام عند هؤلاء ليس محموداً لذاته أو مذموما لذاته بل هو كما يقول الغزالى : « إن فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام » (٣) .

* * *

---

(١) طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٢) التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٩٧ .

● أهمية علم الكلام فى العصر الحديث :

لنا أن نتساءل عن أهمية دراسة علم الكلام فى العصر الحديث ·· وهل لا يزال له دور من حيث إنه علم يهدف إلى بيان العقيدة وإثباتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية ضد شبهات الخصوم والمخالفين ؟ وهل يقف دوره على الزمن الذى كانت فيه هذه الفرق وقيامه بالرد عليها ·· أم يتعداه إلى زماننا الحاضر والمستقبل وهل كان ابن خلدون (المتوفى عام ٨٠٨ هـ) على حق حين أسرف فى تفاؤله ؟ حين ذكر أنه لم تعد الحاجة إلى علم الكلام « إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ·· والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا »[1] وإذا كان هناك ضرورة لدراسة علم الكلام فى العصر الحديث فعلى أى نحو يجب أن تكون عليه الدراسة ؟

كل هذه الأسئلة يمكننا أن نجيب عليها من خلال عرض موقفنا من علم الكلام فى العصر الحديث ·

يمكن القول إن الفكر الإنسانى عموما سلسلة متصلة الحلقات يتصل فيها الماضى بالحاضر بالمستقبل ·· وتزداد هذه الصلة وثوقًا إذا كان موضوع ذلك الفكر يتصل بالعقيدة ·· وعلم الكلام من حيث موضوعه ·· يبحث فى أمور العقيدة ويمثل تراثا فكريا دينيا ·· ويبين ما قام به الأسلاف من تدليل على العقائد الدينية والرد على الزنادقة ·· فلا غنى عن دراسة ذلك الجانب التاريخى لنشأة علم الكلام ·· لكن يجب ألا نقتصر على ذلك الجانب التاريخى بل نتعداه لأن المقصود بتلك الدراسة فى العصر الحاضر ليس أن نبعث تلك المشكلات الكلامية من مرقدها بل يجب أن ننظر إليها نظرة نقدية ·

وهذه النظرة النقدية تعيننا على وضع قواعد عامة وأسس لإقامة علم الكلام (علم كلام جديد) يفى بحاجات العصر ومتفقا مع معطياته ·

وإذا نظرنا إلى موضوع علم الكلام فإنه يتناول قضايا العقيدة ·· وهذه

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣١

القضايا ليست آنية وزمانية فحسب بل هى قضايا عامة لا تخص زمان بعينه ·· فهى تقوم على العلاقة بين الله والإنسان ولا بد من تصور بشرى لهذه العلاقة بين الإله المعبود والعبد العابد لله تعالى ·· وإذا كان علماء الكلام قدموا تصوراتهم وفهمهم لهذه العلاقة فهذه التصورات كانت قائمة على العلم السائد فى عصرهم ولا شك أن دائرة العلم قد توسعت والتطور العلمى قد حدث فى عصرنا الحالى واتسعت نتيجة لذلك معرفة الإنسان بنفسه وبالعلم الطبيعى ·· وبذا تتغير مفاهيمنا وتصوراتنا لتلك العلاقة تبعا لتطور العلم ومعطياته ·

ونزيد ذلك الأمر وضوحا فنقول : إنه يجب أن يتغير منهجنا فى تناول الموضوعات عن منهج المتكلمين فعلى سبيل المثال : إذا كنا بإزاء إثبات وجود الله تعالى بالأدلة العقلية فإن طبيعة ذلك أو تلك الأدلة تختلف عما كانت عليه فى أيام المتكلمين ·· فقد بنى المتكلمون أدلتهم على نمط الاستدلال الفلسفى المنطقى واستخدام الأقيسة العقلية ·· أما طبيعة الأدلة فى عصرنا فهى تقوم على الواقع والتجربة والعلم ·· وقد كتب أحد الباحثين المعاصرين مبينا طبيعة علم الكلام الجديد وحقيقته فقال : « تتلخص حقيقة علم الكلام الجديد فى أنه استجلاء حقائق الدين بالأدلة التى تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة ·· وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد ·· فما هو العقل الجديد ؟ ·· إن مدلول هذه الكلمة مدلول مرادف لكلمة العقل العلمى أو العقلية العلمية ·· والعقلية العلمية عقلية مهمتها الحقائق »(١) ·

وهذا المنهج الجديد هو منهج قرآنى ·· فقد سبق الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن القرآن كعامل لنشأة علم الكلام ·· وقد اتضح لنا دعوة القرآن إلى الاستشهاد بالحقائق الملموسة التى يقوم عليها العلم وتحديده لمناطق البحث ·· وأن هناك أمور لا توجد داخل إدراك الإنسان ·· وطالب بالإيمان الإجمالى بأمور الغيب دون تفصيل فيها وذلك: لأن العلم الإنسانى محدود وليس علما مطلقا ·

---

(١) وحيد خان ، قضية البعث الإسلامى ، ص ١٠٢ - ١١٨ المترجمة للعربية ·

وقد نجد أيضا ذلك المنهج القرآنى فى الاستدلال عند بعض المتكلمين خاصة الأوائل الذين بنوا استدلالاتهم على الوقائع المحسوسة ثم الانطلاق منها إلى المعقول ٠

لكن هذا المنهج كان يستوعب العلم السائد فى عصره ٠٠ وعلينا أن نوسع دائرة المنهج بحيث تتسع لعلوم العصر والأخذ بنتائج تلك العلوم ٠٠ وإذا كان علم الكلام يقوم بالرد على الملحدين فإن سمة الإلحاد فى هذا العصر هى العلم ٠٠ فهو إلحاد باسم العلم ٠٠ فعلى علم الكلام أن يخوض دائرة العلم المعاصر وذلك ليستوعب سلاح الخصم ويتفوق عليه ٠

وإذا كان ذلك يخص منهج علم الكلام فإن هناك أمرا يخص موضوعات علم الكلام٠٠ حيث إن المتكلمين قد خاضوا فى مسائل وتفريعات كانت وليدة عصرهم ٠٠ وكان للمنهج الجدلى الذى اتبعه المتكلمون أثر كبير فى اتساع هذه الخلافات بينهم حتى أصبح يكفر كل فريق مخالفيه ٠

وإزاء هذا ، علينا فى نظرتنا الجديدة لعلم الكلام أن نبحث حقيقة هذه الخلافات وأهميتها ٠٠ وهذا يتطلب منا نظرة جديدة إلى المشكلات الكلامية التى بحثها المتكلمون وبيان حقيقة الخلاف وأسبابه وموضوعاته ٠٠ وهذه الرؤية الجديدة سوف تعيننا على حقيقة تلك المشكلات ٠٠ وحقيقة موقف المتكلمين٠٠٠ وتجعلنا نستبعد الكثير من التعريفات والتفصيلات التى زادت هذا العلم تعقيدا ٠٠ وبذا نخلص العلم من تلك التعقيدات التى تجعله عسير الفهم صعب المنال ٠٠ وهى ليست أصلا من أصول الدين ولا تخدم العقيدة ٠٠ ويكون فى إمكاننا تقديمه بصورة سلسة ميسرة للمؤمن المعاصر ٠٠ وتقديم فهم صحيح لأصول العقيدة بعيدا عن كل ألوان المغالاة والتعصب التى تطفو على السطح فى عالم اليوم وتظهر بعض الدعاوى على ساحة الفكر الإسلامى المعاصر ٠٠٠ ونتيجة لسوء فهم لأصول العقيدة ، وهذا يثبت الحاجة إلى دراسة علم الكلام لبيان الفهم الصحيح للعقيدة وأصولها ٠٠ حيث إن هذه الدعاوى تتصل بالعقيدة ، وعلم الكلام تشغل مباحثه تلك الموضوعات ٠

وفى الحقيقة ، إن دراسة علم الكلام توقفنا على أهمية النظر العقلى فى الدين وحدود استخدامه ، وترسم لنا منهجا قويما .. لتحقيق ذلك .. وفى الواقع أنه قد كان لغياب النظر العقلى أثره البالغ فى تخلفنا وجمود الفكر وضعفه .. وواقع الأمة الإسلامية يشهد بأنها عاشت أمجد أيامها وعزتها وقوتها فى عصور ازدهار العقل .. وأنها عاشت أحلك أيامها وضعفها فى عصور غياب العقل ... إذ أنها استطاعت بالاستعانة بالعقل أن تفهم الدين فهما صحيحا .

وإذا كنا الآن ننادى بضرورة أن يكون لنا فلسفة خاصة ونشكو من غياب ذلك عن ساحة فكرنا المعاصر .. فإنه مما لا شك فيه أن تراثنا الكلامى يمثل جانبا هاما فى صياغة تلك الفلسفة وأن ننظر فى ذلك التراث ونأخذ منه ما يصلح .

* * *

صلة علم الكلام بالعلوم الأخرى

لعلم الكلام صلة وثيقة بالعلوم التى نشأت فى البيئة الإسلامية وقت ظهوره أو التى سبقت ظهوره ·· وعندما نقرأ فى كتب أصحاب الطبقات التى صنفت لترجمة حياة المتكلمين وكتبهم ، فإننا نجد عبارة تتكرر كثيرا عند التعرض لترجمة المتكلم أنه قد حاز على العلوم الملية والحكمية ·· وهذه العبارة تشير إلى ثقافة المتكلم الواسعة بحيث يلم بالعلوم الملية - أى نشأت تبعا للملة الإسلامية - كعلوم القرآن الكريم والحديث والتفسير والفقه وأصول اللغة ، وأيضا بالعلوم الحكمية وهى العلوم العقلية من منطق وفلسفة ، وهذا يعنى ارتباط هذه العلوم بالمباحث الكلامية التى هى موضوع علم الكلام ·· وأنه لأهمية تلك الصلة بين علم الكلام والعلوم الأخرى كان لابد للمتكلم من أن يحصل تلك العلوم ·

ومن ناحية أخرى ، إذا كان علم الكلام يقوم على التوفيق بين العقل والنقل فلا بد من معرفة المتكلم بالعلوم العقلية والعلوم النقلية ·· ولابد من صلة بين هذه العلوم وعلم الكلام ·

وعلم الكلام هو الأساس الذى تقوم عليه العلوم الشرعية ·· إذ أنه ما لم يثبت وجود إلَه خالق قادر عليم أنزل رسله بالتكليف - وهذه موضوعات علم الكلام - لم تقم للشريعة (العلوم الشرعية من فقه وحديث وتفسير) قائمة لأنها مبنية على تلك الموضوعات التى يبحثها علم الكلام ·· فهو أساس تلك العلوم وتستمد منه أصولها وتستعين به فى مباحثها وتأخذ منه ·

وسوف نحصر الحديث عن علاقة علم الكلام بالفلسفة والتصوف وأصول الفقه لنرى ما وجه الاتفاق والاختلاف بين علم الكلام وهذه العلوم ·

١ - علم الكلام والفلسفة :

يأخذ كل من المتكلم والفيلسوف بالحس المشاهد ·· وينطلق منه إلى العقل فكلاهما يعتد بالحس وبالعقل ·· لكنهما يختلفان فى نقطة البداية ··

فالمتكلم يبدأ من عقيدة يؤمن بها سلفا .. ويقوم بالاستدلال على ما آمن به بالعقل وإيراد الأدلة العقلية على صحة ما يؤمن به بقلبه .. لذا فإن العقيدة والنص الدينى لهما اعتبار كبير عند المتكلم ، إذ أنهما البداية والمقدمة التى يبدأ منها المتكلم لذا فإن البحث فى علم الكلام يجرى على قانون الإسلام[1] بحيث إن المتكلم ينتهى فى بحثه إلى إثبات ما أثبته الإسلام من أصول العقيدة .

أما الفيلسوف فإنه يبدأ بحثه دون عقيدة أو رأى سابق عليه أن يقوم بإثباته بل يبدأ بالعقل وينتهى إلى ما ينتهى إليه العقل .. فيبحث فى الوجود وقد ينتهى إلى إثبات علة موجدة ومنظمة لهذا الوجود .. وقد تكون علة أولى كالمحرك الأول عند أرسطو .. أو مجموعة علل .. وقد تكون علل غير مادية ، وقد تكون مادية ، المهم أنه ليس صاحب عقيدة معينة يحاول إثباتها فيكون بحثه موجها منذ البداية لإثباتها .. بل هو يبدأ بحثه محررا من كل شىء سابق .

يقول أبو حيان التوحيدى فى تفرقته بين الكلام والفلسفة : « والفلسفة أدام الله توفيقك محدودة بحدود ستة .. كلها تدلك على أنها بحث عن جميع ما فى العالم مما ظهر للعين ، وبطن للعقل ومركب بينهما ومائل إلى حد طرفيها على ما هو عليه واستفادة اعتبار الحق من جملته وتفصيله ، ومسموعة ومرئية وموجودة ومعدومة من غير هوى يمال به على العقل ، ولا الف يفتقر معه إلى جناية التقليد مع إحكام العقل الاختيارى وترتيب العقل الطبيعى»[2] .

ولقد كان لاختلاف نقطة البداية عند كل من المتكلم والفيلسوف اختلاف فى الغاية التى يهدف إليها كل من علم الكلام والفلسفة من أبحاثهما .. فالغرض من الأبحاث الطبيعية عند المتكلم يختلف عنه عند الفيلسوف .

يقول ابن خلدون : « واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٧ ، و د . التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، ص١٨ وغيرهما .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، المقابسات ، ص ٢٢٣

أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته .. وهو نوع استدلالهم غالبا والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم .. وهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن .. والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل » (١) .

وعلى هذا فالمتكلم ينظر فى البحث فى الطبيعة بمنظار دينى .. من حيث إنها تدل على فاعلها .. بينما نظرة الفيلسوف هى محاولة تفسير الطبيعة .. ولعل هذا هو سبب تمسك المتكلمين بالقول بحدوث العالم، واعتمادهم على إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته على أساس القول بحدوث العالم وأنه إذا كان العالم محـدث فإنه فى حاجة إلى من يحدثه وهو الله تعالى .. وكذلك ما فى العالم من اتساق ونظام ولا يتأتى ذلك إلا من فاعل واحد قادر عليم حكيم .

ولعل هذا ما حدا بالمتكلمين إلى أن يقيموا أدلتهم على وجود الله تعالى ووحدانيته على الأدلة التجريبية الواقعية المستقاة من الواقع المشاهد .. بينما تقوم أدلة الفلاسفة على الأساس التجريدى العقلى .. فهم يستدلون على وجود الله تعالى على أساس فكرة الواجب والممكن العقلية .

أيضا بينما تحتل الإلَهيات الجزء الرئيسى فى مبحث المتكلمين بحيث إن ما يتطرقون إليه من مباحث أخرى إنما يدور فى فلك أبحاثهم الإلَهية بينما لا يمثل مبحث الإلَهيات عند الفلاسفة سوى جزء من مباحثهم العامة .

وثمة فارق بين منهج المتكلمين والفلاسفة .. فبينما يستخدم المتكلمون القياس الجدلى الذى يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة وربما كانت تلك المقدمات أولية أو غير أولية (٢) .. يستخدم الفلاسفة القياس البرهانى .

وهناك فرق آخر بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية .. من حيث مدى

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣٠ .

(٢) ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص ١٢ .

تأثر كل منهما بالثقافات الأجنبية خاصة بالفلسفة اليونانية . . فنجد أن تأثر علم الكلام قليل جدا إن لم ينعدم أحيانا خاصة عند أوائل المتكلمين الذين كانت مهمتهم استبعاد الفلسفة اليونانية من دائرة الدين . . ومعارضة المنطق الأرسطى لأنه مبنى على ميتافيزيقا أرسطو التى رفضوها . . بينما نرى أثر تلك الفلسفة اليونانية واضحا وبارزا عند فلاسفة الإسلام وربما كان ذلك سببا فى معارضة فلاسفة الإسلام للمتكلمين ومنهجهم فى إثبات العقيدة (١) .

إلا أنه فى القرن الخامس الهجرى وعلى يد متكلم سنى هو الإمام الغزالى ومن بعده الرازى . . بدأ الأثر الفلسفى فى علم الكلام والتقارب بين الآراء الكلامية والفلسفية ونجد ذلك واضحا فى المؤلفات الكلامية عند المتأخرين ، ويقول ابن خلدون : « ولقد اختلفت الطريقتان (أى طريقة علم الكلام والفلسفة) عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع . . ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم » (٢) .

ويعد نصير الدين الطوسى من أهم من قام بمزج الكلام بالفلسفة وألبس مشاكل علم الكلام ثوب الفلسفة . . وتشبعت بما امتصته من جذورها فصارت فى جوهرها موضوعات تقرب فى طرحها لأن تكون موضوعات فلسفية بحتة (٣) .

* * *

---

(١) انظر على سبيل المثال : موقف ابن رشد من طرق المتكلمين فى التأويل وإثبات حدوث العالم وصفات الله تعالى فى كتابيه : فصل المقال ، الكشف عن مناهج الأدلة .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣٠ .

(٣) د . عبد الأمير الأعسم الفيلسوف نصير الدين الطوسى « مؤسس المنهج الفلسفى فى علم الكلام الإسلامى » .

٢ - علم الكلام والتصوف :

إذا نظرنا إلى طبيعة كل من علم الكلام والتصوف ، فإننا نجد أن طبيعة علم الكلام نظرية ، إذ يبحث فى الأصول الاعتقادية كوجود الله تعالى ووحدانيته وإرساله الرسل،واليوم الآخر، بينما طبيعة علم التصوف عملية ، فإذا بحثنا عن طبيعة التصوف فإننا يمكن أن نستخلصها من تعريف التصوف ، ونجد هناك عدة تعريفات للتصوف يمكن إيجازها فيما يلى :

(أ) اتجاه أخلاقى يربط التصوف بالسلوك والأخلاق فيقول البعض فى تعريف التصوف « الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى » وأيضا « التصوف خلق ، فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء » (١) .

(ب) اتجاه يربط بين التصوف والزهد والعبادة ، وهذا الاتجاه يهتم بالوسيلة التى يتخذها المتصوف ، ولقد عرف بين الصوفية الزهاد والنساك ، يقول ابن خلدون : « إن أصل طريقة المتصوفة لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة » (٢) .

(جـ) اتجاه ثالث يربط بين التصوف والمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وهو يعبر عن الاتجاه الروحى ، والتجربة النفسية التى يحياها المتصوف ، فالصوفى «من صفى ربه قلبه،فامتلأ قلبه نورا،ومن دخل فى عين اللذة بذكر الله »(٣) .

وعلى هذا يتبين أن طبيعة التصوف عملية تهتم بالأخلاق والسلوك ، وبذا تفترق عن المسلك النظرى لعلم الكلام .

---

(١) القشيرى ، الرسالة ، ص ٥٥١ - ٥٥٤

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣٩

(٣) د . كمال جعفر ، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، ص ٧ ، ٨

وهناك فرق آخر بين العلمين ، يتعلق بالعلم والمعرفة وأداة المعرفة البشرية ، فلقد فرق معظم الصوفية بين المعرفة والعلم ، فالمعرفة تتطلب اتصالا مباشرا ، وهذا يعنى أن معرفة الله معرفة مباشرة ، العارف هو الإنسان والمعروف هو الله ، وهذه المعرفة مباشرة دون واسطة إلا ذات المعروف نفسه وهو الله .

أما لفظة العلم فلا يصح أن تكون مرادفة للفظ المعرفة عند الصوفية : لأن العلم إنما يقوم على الحس أولا ، ثم يقوم على العقل ثانيا ، فالمنهج فى العلم حسى تجريبى عقلى ، والتصوف لا يعول على الحس ولا يركن إلى العقل ، إنما الصوفية أرباب أحوال وأصحاب أذواق ومواجيد من قبيل الوجدانيات التى لا تعرف بعقل أو شىء من قبيل العقل إنما هى معرفة بالقلب ، وهى لا تستمد من تجربة ولا معلم ولا كتاب ، وإنما معرفة عن تجربة ذوقية باطنية ، ومعرفة القلب الذى يعرف ويشاهد ، لأن هو الذى تذوق وهو الذى تحقق .

والعلم بمعناه الصوفى الروحى يختلف عن علم الظاهر مثل علم الكلام والفقه والنحو وغير ذلك من العلوم ، إذ كل ذلك من قبيل الدراسة أى يدرس ويمحص ، على حين أن علم الصوفية إنما معرفة ، وليس علما يتدارس بين الخلق ، ولا علم تستمد عناصره من العالم الطبيعى المحسوس ، إنما هو معرفة أو عرفان .

وعلى هذا يمكن القول بأن معرفة الله عند الصوفية طريقها القلب ، إذ أن الإنسان لا يستطيع أن ينال المعرفة الإلَهية بواسطة حواسه ، لأن الله ليس شيئا ماديا ، يمكن إدراكه بالحواس ، كما لا يمكن إدراك الله تعالى بالعقل أيضا ، لأن الله وجود غير محدود ، ولا يدخل فى الفهم والتصور ولا يستطيع منطق العقل البشرى أن يتجاوز المحدود ، فيذكر الكلاباذى قول الصوفية بأن سبيل معرفة الله هو الله ، وأن العقل محدث ، ولا يدل المحدث إلا على محدث مثله (١) .

---

(١) الكلاباذى ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٦٣ وما بعدها .

ويوضح الغزالى طريق الصوفية فى المعرفة فيقول : « فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلَهية ، فليس على العبد إلا بالاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة » (١) .

ومن هذا النص يمكننا أن نستخلص سمة المعرفة ، من حيث إنها تتصل بالتجربة وبالسلوك العلمى أكثر من اتصالها بالفكر والنظر إذ أنها تقوم على التجربة التى يخوضها الصوفى ، ومعاناته لتلك التجربة ، وهذا هو الدور الايجابى للصوفى، ثم يحل عليه الفضل الإلَهى، ليريه الله ما شاء له أن يريه ، هذا المنهج يعرف عند الصوفية بمنهج الكشف وهو منهج ذوقى ، وادراك مباشر يختلف عن الإدراك الحسى المباشر ، والإدراك العقلى المباشر ، والكشف - كما يعرفه الطوسى - « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين » ويصفه الغزالى بأنه نور يقذفه الله فى القلب ، وهو سبيل الوصول إلى اليقين ، فيقول مبينا وصوله إلى اليقين بعد الشك : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور يقذفه الله فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (٢) .

---

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ص ١٩ .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٧ .

وهذا المنهج يقابل منهج النظر العقلى ، الذى يقول به المتكلمون ، وهو فى رأى الغزالى يعد أعلى مرتبة وأرقى مناهج المعرفة ، فهناك الإنسان العامى الذى يقوم منهجه فى المعرفة على التقليد المحض ، وهناك المتكلم الذى يقوم منهجه على الاستدلال العقلى، وهو فى رأى الغزالى قريب من منهج العوام ، وهناك العارف الصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين (١) ، وعلى هذا فالمعرفة الصوفية فى تدرج أنواع المعرفة تعد أعلاها . فهى تنطوى على معرفة العوام والمتكلمين وتتجاوزها .

ويمكن القول بأن الصوفية يقولون بتدرج المعرفة وفقا لموضوعات المعرفة ، فمعرفة الله سبحانه هى أعلى المعارف وهى تدرك عندهم بالقلب ، أما دون ذلك من المعارف فإدراكه بالحس وبالعقل وبالسمع ، فى حين يرفض المتكلمون تلك المعرفة الإلهامية لأنها ذاتية وليست موضوعية ، وليست عامة مطلقة ، وليست متيسرة لكل الناس ، وعلى كل ، فإن منهج الصوفية فى المعرفة وهو الإلهام مقابل لمنهج المتكلمين فى المعرفة وهو النظر ، ولقد عارض المتكلمون بشدة أقوال الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد (٢) .

وعلى الرغم من تباين طبيعة علم الكلام والتصوف ، واختلاف أداة المعرفة بينهما ، إلا أن ذلك لا يعنى الانفصال التام بينهما ، وذلك لاستناد التصوف على الكتاب والسنة ، وأنه لابد للصوفى الحقيقى من علم كامل بالكتاب والسنة لكى يصحح اعتقاداته ، ويقول الشعرانى فى تعريفه لعلم التصوف أنه : « علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة » (٣) وعلم الكلام هو العلم الذى يبحث فى أمور العقائد ويعتمد على الكتاب والسنة .

---

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ص ١٣ - ١٤ ، وأيضا د . أبو الوفا التفتازانى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٧١ - ١٧٦

(٢) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٤٢ وما بعدها .

(٣) نقلا عن كتاب د . أبو الوفا التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٥

ونجد لدى الصوفية كما يذكر عنهم الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » أقوال فى موضوعات علم الكلام ، فيذكر قولهم فى التوحيد والصفات والقدر وغير ذلك من الموضوعات التى خاض فيها المتكلمون ، وطريقتهم فى ذلك تجرى فى الغالب على طريقة متكلمى أهل السنة من ماتريدية وأشاعرة - وعلى كل فإن طريق النظر الذى يستخدمه المتكلمون فى مقابل طريق التصفية الذى يستخدمه المتصوفة ٠

* * *

٣ - علم الكلام وأصول الفقه :

إذا انتقلنا إلى الحديث عن علاقة علم الكلام بعلم أصول الفقه ، فإننا سنجد علاقة قوية بينهما ، لكن هذه العلاقة لا تخلو من افتراق بينهما أيضا ٠

وتعريف علم أصول الفقه هو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف[١] وهو يعنى بالأحكام الكلية العامة ووضع قواعد استنباط الأحكام الشرعية الكلية ، أما الفقه فهو يعنى بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال[٢] .

ومن هنا يمكن القول بأن علمى الكلام وأصول الفقه يتناولان الأحكام الكلية العامة ولا يعنيان بالمسائل الجزئية الفرعية ، فعلم الكلام يتناول مسائل الاعتقاد العامة ، وعلم أصول الفقه يتناول أصول الأحكام الكلية التى تندرج تحتها المسائل الفرعية الشرعية ، فعلى هذا فعلم الكلام يتناول الجانب الاعتقادى فى الشريعة ، وهو جانب نظرى لا صلة له بالعمل ، أما بالنسبة لعلم أصول الفقه فعلى الرغم من أن موضوعه الأحكام العامة ، إلا أن هذه الأحكام الكلية تندرج تحتها مسائل عملية فرعية ، ونجد الشاطبى فى الموافقات وهو يبين المقدمات التى ينبنى عليها علم أصول الفقه ، يقرر أن كل مسألة مرسومة فى

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤١٨

(٢) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٢

أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عـونا فى ذلك ، فوضعها فى أصول الفقه عارية ، أى أنه يرى أن المسائل التى يختص بها علم أصول الفقه تندرج تحتها مسائل فرعية فقهية فحسب ، وعلى هذا يتميز علم أصول الفقه عن سائر العلوم كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعانى والبيان والعدد والمساحة وغير ذلك من العلوم التى يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبنى عليها من مسائله ، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله ، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقــه لا ينبنى عليه فقــه فليس بأصل له[1] .

بل لقد عد الشاطبى أن كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه ، دليل شرعى ، وأن الاشتغال بالمباحث النظرية التى ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا [2] .

ولعل هذا يفسر لنا موقف الفقهاء من علم الكلام ، وموقف أولئك الذين رجعوا عن الاشتغال به ، مؤثرين الاشتغال بالفقه وبما له ثمرة عملية .

وعلى هذا يمكن القول بأن علمى الكلام وأصول الفقه ينفصلان من حيث طبيعة الأحكام الكلية العامة التى يتناولها كل منهما ، فهى نظرية اعتقادية فى علم الكلام ، وهى أحكام عامة تندرج تحتها المسائل الفقهية العملية فى علم أصول الفقه .

لكن ليس معنى ذلك انقطاع الصلة بين العلمين ، فإن علم أصول الفقه يستند إلى علم الكلام ويستمد منه ، ويبين ابن الحاجب ذلك فيقول : « وأما استمداده - أى علم أصول الفقه - فمن الكلام والعربية والأحكام ، أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة البارى وصدق نسبة خطاب التكليف إليه، ويتوقف على أدلة حدث العالم، وعلى دلالة المعجزة على صدق المبلغ ، وتتوقف دلالتها على العلم بحدثها ، وامتناع تأثير غير القدرة الأزلية فيها ،

---

(١) الشاطبى، الموافقات ، جـ ١ ص ٤٢ - ٤٥ .

(٢) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٤٦ - ٤٩ .

وتتوقف على قاعدة خلق الأعمال ، وتتوقف على العلم والارادة ، ولا تقليد فى ذلك لاختلاف العقلاء فلا يحصل علم »[1] .

وعلى هذا فعلم أصول الفقه كسـائر العلوم الشرعية يستند إلى علم الكلام ، من حيث إن هذه العلوم لا تقوم إلا بعد تقرير مسائل الاعتقاد وهى مبحث الكلام ،لكن استناد علم أصول الفقه إلى ذلك أكثر من غيره من سائر العلوم الشرعية ، إذ على هذه الأصول الاعتقادية تنبنى قواعد أصول الفقه ، وقد يبين ذلك اختلاف الأصوليين بينهم باختلافهم فى فهم الأصول الاعتقادية على طريقة أهل السنة أو على طريقة المعتزلة ، ولا نريد الدخول فى تفصيل ذلك بل يكفى الإشارة إلى أهمية الأصول الاعتقادية فى علم أصول الفقه .

ويقوم كل من علم الكلام وعلم أصول الفقه ، على إقامة الأدلة ،وهذه الأدلة إما سمعية (نقلية) أو عقلية ، وسوف نرى اتفاقا فى استخدام هذه الأدلة فى كلا العلمين ، كما أننا سوف نجد افتراقا أيضا ، ونشير إلى ذلك بإيجاز .

استخدام كلا العلمين للأدلة الشرعية وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وبالنسبة للكتاب وهو القرآن ، فلابد للفقيه من أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والإباحة والحظر ونحوها [2] .

وهذا أيضا يلزم المتكلم معرفته ، إلا أنه يلاحظ أن اهتمام المتكلم بتعلق بالآيات الخاصة بالاعتقاد ، واهتمام الفقيه بالآيات الخاصة بالعمل ، من حيث إن ما يندرج تحت مسائل علم الكلام موضوعات نظرية اعتقادية ، وما يندرج تحت أصول الفقه مسائل فقهية فرعية عملية ، ويوضح لنا ذلك ابن الحاجب بقوله : « فالقرآن فيه آيات محكمة وآيات متشابهة ، والآيات المتشابهة التى

---

(١) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٢ ، ٣ .

(٢) الخوارزمى ، مفاتيح العلوم ، ص ٦ ، ٧ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤١٩ .

يعنى بها المتكلمون هى الخاصة بالاعتقاد ، مثل قوله تعالى : من روحى - أيدينا - وبيدى - وبيمينه - ويستهزىء بهم - ومكر الله ، ونحو ذلك من المعانى والصفات التى قد توحى بالتشبيه ، ومن الآيات المتشابهة التى يعنى بها علماء أصول الفقه ، التى تكون متشابهة إما للاشتراك مثل قوله : ﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ أو للإجمال مثل : ﴿ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ .. أى الآيات التى ينبنى عليها مسائل فقهية (١) .

وبالنسبة للأخبار التى أوردت السنة ، فهى أخبار متواترة وهى ما رواه جماعة من الصحابة ، فلقد اتفق عامة الفقهاء على قبول الخبر المتواتر وأن الأخبار المتواترة تفيد القطع ، أما خبر الواحد وهو ما يرويه الرجل الواحد من الصحابة ، فأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط ، وهو لا يفيد القطع إلا بقرائن (٢) .

وبالنسبة للمتكلمين فلقد سبق الإشارة إلى قولهم ، ونشير إليه هنا بإيجاز ، فإنهم يقولون بأن الأخبار المتواترة توجب العلم والعمل ، أى إذا كانت خاصة بمسائل الاعتقاد فإنها توجب الشهادة بالاعتقاد ، وإن كانت خاصة بالعمل ، فإنها توجب العمل ، وإن كانت خاصة بهما معا ، فإنها توجب العلم والعمل ، ولقد وضعوا شروطاً للتأكد من صدق الرواة وأحوالهم .

أما أخبار الآحاد فإنها عند المتكلمين ، لا توجب العلم ، لأنها لا تبلغ مرتبة الخبر المتواتر فى إيجاب العلم والشهادة ، ولكن يجب العمل به ، وينظر فى أحوال الرواة ، وينظر فى ظاهر ما يثبته وموافقة ظاهرة لدليل قطعى من الكتاب والسنة ، فإن وافقه أخذ به ، وإن خالفه ترك ، وهذا هو رأى جمهور المتكلمين إلا القليل منهم كالنظام (٣) ، أى أن الأخبار بنوعيها لها اعتبارها ويؤخذ بها عند علماء كلا العلمين .

---

(١) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٤ فى شرحه للأدلة الشرعية .

(٢) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٣٤ - ٣٦ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ .

وكذلك الإجماع يعد حجة ودليلا عن كلا الفريقين (١) .

والقياس العقلى حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع ، ولا يجوز التقليد فيه ، وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول ، وبهذا قال جماعة الفقهاء والمتكلمين من أهل الإثبات ، وذهبت المعتزلة إلى وجوب النظر والاستدلال بالعقل قبل الشرع ، ولما ورد به كان تأكيدا ، وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر ، فيما ذكره ابن عقيل ، إلى أن حجج العقول باطلة ، والنظر فيها حرام ،والتقليد واجب (٢) .

ولقد استخدم علماء الكلام وأصول الفقه ، ضروباً عديدة من الأقيسة ، ومن الأقيسة المشتركة بينهما القياس التمثيلى ، وهو الذى يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون برد الغائب إلى الشاهد ، ولقد سبق الإشارة إليه فى الحديث عن منهج المتكلمين .

وهناك اختلاف بين الفقهاء والمتكلمين فى استخدام ذلك القياس ، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين ، والمقيس هو الفرع ، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين ، ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، والأصوليون لم يتكلموا إلا فى الجمع بالعلة ، أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه (٣) .

ويلاحظ استخدام المتكلمين وعلماء أصول الفقه للأدلة العقلية ، لكن

---

(١) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٧ .

(٢) المسودة فى أصول الفقهة ، أئمة آل تيمية ، ص ٣٢٧ - ٣٢٩ .

(٣) د . على سامى النشار ، مناهج البحث ، ص ١٠٣ - ١١٠ ، الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٣٤ - ١٤٧ حيث فرق بين استخدام هذا القياس فى علمى الكلام وأصول الفقه ، وأيضا تهذيب شرح الأسنوى للبيضاوى جـ ٣ ص ٥٦ فى أركان القياس حيث بين اختلاف المتكلمين والفقهاء فى الأصل والفرع .

بينما يستخدم المتكلمون الأدلة العقلية المبنية على مقدمات سمعية ، والأدلة العقلية المحضة ، نجد أن علماء أصول الفقه لا يستخدمون الأدلة العقلية المحضة ، ويستخدمون فقط الأدلة العقلية المبنية على مقدمات سمعية ، فيبين الشاطبى استخدام الأدلة العقلية فى علم أصول الفقه ، فيقول : « الأدلة العقلية إذا استعملت فى هذا العلم (يقصد علم أصول الفقه) فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية ، أو معينة فى طريقها ، أو محققة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ، لأن النظر فيها نظر فى أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع »[1] ، أى أن الأدلة فى علم أصول الفقه لا تكون مركبة من مقدمات عقلية محضة ، بل قد تكون إحدى المقـــدمات عقلية والأخرى شرعية ، وذلك بالنظر إلى طبيعة العلم التى تقوم على المسائل الشرعية ، فالعقل يستخدم معينا لإثبات تلك المسائل .

ونرى اتفاقا بين المتكلمين وعلماء أصول الفقه على عدم معارضة النقل للعقل ، وأن الأدلة الشرعية لا تتناقض مع الأدلة العقلية ، وعلم الكلام كماسبق القول يقوم أساسا على استخدام العقل فى الدين وإثبات ما جاء به النقل بالأدلة العقلية ، فلا تناقض بين العقل والشرع، ولقد سبق شرح ذلك .

وبالنسبة لعلم أصول الفقه ، يدلل الشاطبى على أن الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول ، والدليل على ذلك من وجوه :

أحدها : أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول ، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، ويسوى الشاطبى بين الأدلة التى تنصب على مسائل الاعتقاد والأدلة التى تنصب على المسائل العملية .

---

(١) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٣٥

والثانى : أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه ، فإن كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى للتصديق ، وهو معنى تكليف مالا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول ، وهنا نرى الشاطبى يعتمد على ما يقرره بعض علماء الكلام بعدم جواز تكليف ما لا يطاق .

الثالث : أن مورد التكليف هو العقل ، وإذا فقد العقل ارتفع التكليف ، وهذا يعنى اعتبار تصديق العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، كما فى حال المعتوه والصبى والنائم ، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق ، وهؤلاء يسقط عنهم التكليف .

الرابع : أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ، لأنهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ، ولقد كانوا يفترون عليه ، ويقولون إنه ساحر ، وكان من الأولى أن يقولوا إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول، فلما لم يكن من ذلك شىء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول .

الخامس : أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وهذا يعنى جريانها على مقتضى العقول (١) .

وعلى هذا فإن الأدلة العقلية لها مكانتها فى أصول الفقه ولا تعارض بينها وبين الأدلة الشرعية ، بل إننا نجد حجج الشاطبى فى مجملها لا تخرج عما قرره المتكلمون .

وإذا كان علمى الكلام وأصول الفقه يأخذان بالنقل والعقل ، فأيهما مقدم على الآخر عند كل منهما ؟

سبق لنا الحديث عن ذلك بالنسبة للمتكلمين عند الحديث عن منهجهم ، وسوف نتحدث هنا عن موقف علماء أصول الفقه من ذلك ، يذكر الشاطبى أنه

---

(١) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ٣ ، ص ٢٧ - ٢٩

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل ، والدليل على ذلك أمور :

الأول : أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة ، لأن الفرض أنه حد له حدا ، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مقيد ، وذلك فى الشريعة باطل ، فما أدى إليه مثله .

والثانى : ما تبين فى علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع ، لكان محسنا ومقبحًا ، وهذا خلف ، وهنا يشير الشاطبى إلى موقف الأشاعرة ، ومن المعروف أن المعتزلة تعارض ذلك ، وعلى هذا فليس كل المتكلمين يقولون بالحسن والقبح الشرعيان .

والثالث : أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ، وهذا محال باطل ، وذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم ، وهو جملة ما تضمنته ، فإن جاز للعقل تعدى حد واحد ، جاز له تعدى جميع الحدود ، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ، وتعدى حد واحد هو يعنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر ، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله (١) .

ويبدو فى هذا الموقف أن الشاطبى قد اقترب من الظاهرية الذين قالوا بتحريم القياس والنظر العقلى فى الشرع ، لكنه يدافع عن موقفه مفرقًا بينه وبين رأى الظاهرية ، فأورد بعض الاعتراضات على موقفه وقام بالرد عليها ، ولكننا لا نخوض فيها لأن ذلك لا يتسع له المجال ، ويكفى أن نشير إلى موقفه والذى يمثل موقف علماء أصول الفقه ، والمتمثل فى تقديم النص على العقل ، وأن للعقل حد لا يتجاوزه ، وهو أن يكون فى خدمة النص دائرا فى دائرته لا يتجاوزه ، شارحا أو مفسرا أو مدللا على النص ، أى أن العقل مقيد بالنص ، وليس العقل مستقلا ، بل هو مهتد بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث أوقفته .

---

(١) الشاطبى ، الموافقات ، جـ١ ص ٨٧ ، ٨٨

والجدير بالملاحظة أننا لا نجد عند علماء أصول الفقه مشكلة الدور ، لأنهم يقدمون النص على العقل ·

وبالنسبة لليقين فى الدليل النقلى ، فهل هو يفيد اليقين أم الظن ؟

بالنسبة للمتكلمين فلقد عرضنا لموقفهم عند الحديث عن منهجهم ، ونقول باختصار: قال المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة بأن الدليل النقلى يفيد الظن ، بينما قال الماتريدية بأن بعضه يفيد اليقين والآخر يفيد الظن ·

وبالنسبة لأصول الفقه ، فيذكر الشاطبى أن أدلة أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية ، وأدلة علم أصول الفقه ترجع إما إلى أصول عقلية وهى قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلى من أدلة الشريعة ، وذلك قطعى أيضا ، وأنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلى، إذ الظن لا يقبل فى العقليات ، ولا إلى كلى شرعى ، لأن الظن يتعلق بالجزئيات ، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة وذلك غير جائز ·

وأيضا أنه لو جاز جعل الظنى أصلا فى أصول الفقه لجاز جعله أصلا فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت فى المرتبة فى أنها كليات معتبرة فى كل ملة ·

والشاطبى يعتمد فى قوله بأن أدلة أصول الفقه قطعية ، على أنها أدلة كلية سواء عقلية أم سمعية ، والأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها بل باجتماعها ، فيقول : « وإنما الأدلة المعتبرة هنا من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد ، حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه · فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب،وهو شبيه بالتواتر المعنوى ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه،وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ·

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما

قطعا ، والإ فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الْصَّلَاةَ ﴾ . أو ما أشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرده نظر من أوجه ، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا فى الدين ، لا يشك فيه إلا شاك فى أصل الدين »[1] .

وعلى هذا يمكن القول بأن التواتر واجتماع الأدلة شرط للقطع فى الدليل النقلى ، وأنه مع توافر تلك الشروط يكون يقينيا ولا يجوز الظن فيه ، لأن الظن فيه مع توافر تلك الشروط هدم للشريعة .

ويتفق علماء الكلام وأصول الفقه على أن العقل لا يدرك ماهيات الأشياء ، ولا يعرف حقائقها ، ولا يعرف سوى ظاهرها ، فهو لا يعرف الأشياء فى ذاتها بل يعرف ما يبدو منها ، ولقد ترتب على هذا أن معرفة الحد عندهم لا تتم بمعرفة الماهية ، بل بالوصف المميز للمحدود عن غيره .

ويلاحظ على أدلة المتكلمين أنها فى الغالب لا تناسب أفهام الجمهور ، لأنهم يتعمقون فى الأدلة ، وأنها تعسر على أفهام الجمهور خاصة عند المتأخرين منهم ، لاستخدامهم مصطلحات فنية . مما يجعلها غامضة على الجمهور ، ولقد أشار ابن رشد فى نقده لطرق المتكلمين فى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة - إلى ذلك[2] .

أما بالنسبة لأدلة أصول الفقه فيرى الشاطبى عدم التعمق فى الأدلة والتعريفات والبعد بهما عن مدارك الجمهور ، ويعد ذلك بدعة ، ويرى أن الأدلة لا بد أن تكون قريبة المأخذ سهلة على الجمهور حتى يمكنه فهمها[3] ، لكن الملاحظ أن أدلة أصول الفقه صعبة المنال على الجمهور ، وإن كانت أخف قليلا من صعوبة أدلة علم الكلام ، لكن فى الحقيقة أن هذا ليس يعيب كلا العلمين ، إذ ليس من شرط العلم تناول الجمهور له ، فإن لكل علم دارسوه العارفين بطرقه ومسالكه .

---

(١) الشاطبى، الموافقات ، جـ ١ص ٣٦.

(٢) انظر لرأى المتكلمين على سبيل المثال كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص ٣٩ ، ولرأى علماء أصول الفقه : الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٥٨ .

(٣) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٥٦ - ٦٠ .

ويلاحظ أن كلا من المتكلمين وعلماء أصول الفقه يأخذون بالنظر كسبيل للمعرفة ، وهم بهذا يرفضون المعرفة الصوفية التى تقوم على الإلهام ، ولقد سبق الإشارة إلى موقف المتكلمين ، وبالنسبة لعلماء أصول الفقه فهم يرون أن النظر وسيلة إلى المعرفة ، وأنه لابد من معلم ولا بد من أن يكون المعلم متحققا بالعلم ، وطريق أخذ العلم من معلم تتم مشافهة أو من الكتب [1] .

ولقد كان للمتكلمين على اختلاف مذاهبهم الكلامية مصنفات فى علم أصول الفقه ، ولقد تناولوا « الرسالة » وهى مصنف الإمام الشافعى فى أصول الفقه بالشرح والتعليق [2] .

وعلى سبيل المثال فلقد كتب الماتريدى فى أصول الفقه كتاب « الجدل » وكتاب « مآخذ الشرائع » ولهذين الكتابين أهميتهما ومكانتهما فى أصول الفقه بين أتباع المذهب الحنفى ، فيذكر الإمام علاء الدين الحنفى فى ميزان الأصول أن تصانيف أصحابنا قسمان : قسم وقع فى غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع مثل « مآخذ الشرائع » وكتاب « الجدل » ونحوهما ، وقسم وقع فى نهاية التحقيق والمعانى وحسن الترتيب ، ويذكر الإمام علاء الدين أنه قد هجر القسم الأول لقصور الهمم والتوانى واشتهر القسم الآخر [3] .

ومن الأشاعرة نجد كتاب«البرهان»لإمام الحرمين الجوينى،و « المستصفى » للغزالى،ومن المعتزلة كتاب « العهد » للقاضى عبد الجبار،وشرحه لأبى الحسين البصرى .

ولقد لخص هذه الكتب الأربعة الإمام فخر الدين الرازى فى كتاب «المحصول» وسيف الدين الآمدى فى كتاب « الاحكام » .

إلا أنه يلاحظ أن لكل من الفقهاء والمتكلمين طريقته فى التصنيف فى

---

(١) الشاطبى ، الموافقات ، جـ ١ ص ٩١ - ٩٩ .

(٢) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤٥ وما بعدها ، حيث أورد شراح الرسالة من المتكلمين .

(٣) ملا كاتب جلبى ، كشف الظنون ، ص ١١٣ ، ١١٤ .

أصول الفقه ، فمصنفات الفقهاء يكثر فيها الفروع الفقهية ، وتطبيقها على الأصول ، حتى كأنك تقرأ فقها مبرهنا على أحكامه ·

ومصنفات المتكلمين يكثر فيها الجدل والنظر والافتراض ، والمناقشة فى الأدلة ، وليس فيها من الفروع إلا ما يذكر مثالا لقاعدة ، أو لبيان الخطأ فى ابتنائه على الأصل المذكور ، وهم يميلون إلى الاستدلال العقلى وتجريد صور تلك المسائل عن الفقه [1] ·

وبعد ·· فهذه إشارة موجزة للعلاقة بين علمى الكلام وأصول الفقه ، رأينا فيها أنهما وثيقى الصلة من حيث المنهج مع اعتبار وجـــود خلاف فى ذلك ، وأيضا خلاف من حيث موضوع بحثهما ·

* * *

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٠ ، ٤٢١ ·

القسم الثانى

الفــــــرق الكلاميــــة

- الشيعة
- الخوارج
- المعتزلة
- الأشاعرة
- الماتريدية

الفصل الأول

الشيعة

يطلق لفظ « الشيعة » لغة على الأصحاب والأتباع ، ويطلق فى عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع على وبنيه ﷺ [1] .

وترجع نشأة التشيع إلى ظهور أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ ، إذ ظهر اتجاه يقول بأحقية بنى هاشم للخلافة لأنهم أقرب القرشيين للرسول ، وتزعمه على بن أبى طالب ، ووافقه بعض أقرباء الرسول ، لكن هذا الخلاف لم يدم طويلا ، إذ حسمه أبو بكر بذكره حديث الرسول ﷺ : « الأئمة من قريش » [2] وتمت له البيعة وأذعن له الأنصار وبنو هاشم ، وربما تكون هذه هى بداية ظهور مشايعة على وأنصاره ، ولكن هذه البداية لا تمثل ظهور التشيع كعقيدة فلسفية ، إنما تمثل فقط بداية تاريخية لنشأة التشيع ، خالية من نظريات فلسفية على النحو الذى ساد آراء الشيعة بعد ذلك .

ولقد كان وراء هذا الخلاف حول خلافة الرسول ، خلافا حول طبيعة السلطة التى يجب أن يمارسها خليفة الرسول ، فهل هى سلطة زمانية فقط أو أنها سلطة زمانية روحانية ،ولقد اختلفت المواقف بإزاء هذه المشكلة ، فنجد من قال إن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ، وأن على الخليفة أن يمارس سلطة زمانية فقط ، وهؤلاء قالوا إن الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار والبيعة والشورى ، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة والخوارج والمعتزلة ، أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد له من أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٧٥ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٩ وما بعدها .

الذين تشيعوا لعلى بن أبى طالب ، إذ يرون أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة النبى ، بل إنها امتدت فى على بن أبى طالب والأئمة من بعده ، وقالوا بأن الخلافة بالنص والتعيين [1] . وعارضوا مبدأ الاختيار لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن من أركان الدين ، ولا يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة [2] .

من هنا حاول الشيعة أن يؤكدوا رأيهم فى الخلافة وأنها بالنص فأوردوا نصوصا من الكتاب والسنة وتأولوها بما يوافق رأيهم ويسانده ، وهذه النصوص انقسمت عندهم إلى جلى وخفى .

فالجلى مثل قوله ﷺ : « أقضاكم على » ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله ، وهو المراد بأولى الأمر الواجبة طاعتهم بقوله تعالى : ﴿ **أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ** ﴾[3] . ولهذا كان حكما فى قضية الإمامة يوم السقيفة دون غيره .

ومن الخفى عندهم ، أن النبى ﷺ بعث عليا لقراءة سورة « براءة » فى الموسم حين أنزلت ، فإنه بعث بها أولا أبا بكر ، ثم أوحى إليه : ليبلغه رجل منك - أو من قومك ، فبعث عليا ، ليكون القارىء المبلغ ، قالوا : وهذا يدل على تقديم على .

ولقد أورد الشيعة حشدا كبيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وأولوها بما يوافق رأيهم ، وهذه التأويلات قد عارضها أهل السنة ، ولقد ذكر ابن خلدون الذى نقلنا عنه نماذج من الأحاديث التى قال بها الشيعة ، أنها أحاديث موضوعة أو مطعون فيها وأن تأويلاتهم فاسدة [4].

---

(١) د . يحيى هويدى ، دراسات فى علم الكلام والفلسفة ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٥ .

(٣) النساء : ٥٩ .

(٤) ابن خلدون ، المقـــدمة ، ص ١٧٦ ، الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ ، ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ٩٩ .

ولقد آثر الشيعة على بن أبى طالب دون غيره من آل البيت الذين تربطهم بالنبى ﷺ قرابة وصلة رحم ، أو سائر الصحابة لعدة عوامل نذكر منها :

عامل القرابة :فعلى ابن عم الرسول عليه الصلاة والسلام الذى تكفل بتربيته ، وزوج ابنته فاطمة ، ومنها امتد نسل النبى ﷺ إذ لم يترك ولدا .

وعامل القرابة يرتبط بدور الوراثة فى الإمامة عند الشيعة ، فلقد قالوا بانتقال التراث الروحى للكثير من الأنبياء فى ذرياتهم ، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾(١)

ولقد ذكر « فلهاوزن » أن الشيعة فى حقيقتها فرقة فارسية . وطبيعة الجنس الفارسى أنه اعتاد الخضوع كالعبيد ، وهم لا يعرفون غير مبدأ الوراثة فى الحكم ، لهذا اعتقدوا أنه ما دام محمد (عليه الصلاة والسلام) لم يترك ولدا يرثه ، فإن عليا هو الذى كان يجب أن يخلفه ، وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية فى آل على ، لذا فإن جميع الخلفاء فى نظرهم ما عدا عليا مغتصبين للحكم ، ويحاول أن يربط بين رواسب المعتقدات الفارسية الوثنية وموالاة على ومشايعته ، فلقد اعتاد الفرس أن يروا فى ملوكها أحفادا منحدرين من أصلاب الآلهة الدنيا ، فنقلوا هذا التوقير الوثنى إلى على (٢) .

عامل يرجع إلى شخصية على وصفاته : لقد ذكر الشيعة فضائل على وافتتنوا بها كثيرا ، فذكروا علمه الواسع ، وأنه لا يدانيه فيه أحد ، وتداولوا فيما بينهم حديث الرسول : « أنا مدينة للعلم وعلى بابها » وذكروا أنه اليه تنتهى العلوم الإسلامية من علم كلام وفقه وتفسير وعلوم اللغة من نحو وبلاغة وغير ذلك من العلوم (٣) .

وذكروا أيضا شجاعته فى الغزوات ، فلقد كان أبرز الصحابة وأشجعهم فى القتال ، خاصة غزوة خيبر ، حيث استعصى على المسلمين اقتحام حصن

(١) د . أحمد صبحى ، الزيدية ، ص ٣٠ ، والآية من سورة الحديد : ٢٦ .

(٢) فلهاوزن ، الخوارج والشيعة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص ١٦٨ .

(٣) د. أحمد صبحى ، الزيدية ، ص ٣١ - ٣٢ .

خيبر ، وقال النبى : « لأعطين الراية غدا إلى رجل يحبه الله ورسوله ، ويحب الله ورسوله كرار غير فرار » ، وسلم النبى الراية لعلى فاقتحم الحصن بعد أن اقتلع بابه ، ولقد استشهدت بعض فرق غلاة الشيعة على هذه الحادثة ، بحلول جزء إلَهى فى على ، وأنه استطاع أن يقتلع الحجر بالجزء اللاَهوتى(١) .

استشهاد على وبنيه : لقد كان للنهاية الحزينة لعلى وأبنائه أثر فى زيادة تعاطف الشيعة وتعلقهم فى حب على وآل بيته ، خاصة استشهاد ابنه الحسين ، إذ أن الكوفيين الذين جروا الحسين إلى الكارثة ثم تركوه وحده يصلاها ، شعروا بتأنيب الضمير على ما اقترفت أيديهم ، فشعروا بالحاجة إلى إرضاء الرب وبالكفارة عن إثمهم بالتضحية بأنفسهم ، فسموا أنفسهم « التوابين » وبدأوا أول مرة ينظمون أنفسهم ، وبعد مقتل الحسين تكونت منظمات شيعية قوية ، وانطلقت تحاول الانتقام للحسين ، وفى نفس الوقت تكفر عن تقاعسها عنه ، المهم أن ذلك المصير المؤلم الذى لاقاه على بن أبى طالب على يد «ابن ملجم » والذى لاقاه الحسين نتيجة لتخلى أهل الكوفة عنه ، وهو الذى أثار حماس الشيعة وازداد حبهم ومناصرتهم لعلى وبنيه ، إذ أنهم استشهدوا فى سبيل الحق ونصرته ، وكان استشهادهم نتيجة غدر الباطل (٢) .

لكل هذه العوامل وغيرها من العوامل ، تمسك الشيعة بعلى وفضلوه على سائر آل بيت النبوة وسائر الصحابة (٣) .

وإذا كان الشيعة يفضلون على ويقدمونه وأوردوا من النصوص التى تعسفوا فى تأويلها والأحاديث التى أكثرها موضوع ، مما يثبت النص على إمامة على بعد الرسول ، لكنهم اختلفوا حول ما تشير إليه هذه النصوص من حيث إنها هل تنص على إمامة على باسمه أم بوصفه ، وهل تنتقل الخلافة من بعده إلى أولاده من فاطمة أم تتعداها إلى أولاده من غير فاطمة ؟

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ٢٠٤ .

(٢) فلهاوزن ، الخوارج والشيعة ص ١٣٧ .

(٣) ذكر الأستاذ الدكتور أحمد صبحى فى كتابه عن الزيدية عدة عوامل أخرى ، ص ٢٩ - ٤٩ .

ولقد تعددت فرق الشيعة بتعدد الإجابات على هذه الأسئلة ، فمنهم من رأى أن هذه النصوص تتناول عليا بالشخص والتعيين ، وكذلك تنتقل منه إلى من بعده ، وهؤلاء هم الإمامية ، ويتبرأون من الشيخين أبو بكر وعمر ، حيث لم يقدموا عليا ويبايعوه بمقتضى هذه النصوص ، ولا يعترفون بإمامتهما ·

ومنهم من يقول إن هذه الأدلة إنما اقتضت تعيين على بالوصف لا بالشخص ، والناس مقصرون حيث لم يضعوا الوصف موضعه ، وهؤلاء هم الزيدية ، ولا يتبرأون من الشيخين ، ويعترفون بإمامتهما مع قولهم بأفضلية على ، وهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل ·

ثم اختلفت الشيعة فى نقل الخلافة بعد على ، فمنهم من ساقها فى ولد فاطمة بالنص عليهم واحدا بعد واحد وهؤلاء هم الإمامية ، وذلك لأنهم يشترطون معرفة الإمام وتعيينه وذلك أصل من أصول الإيمان ·

ومنهم من ساقها فى ولد فاطمة ، لكن بالاختيار مع الشيوخ ، ويشترط أن يكون الإمام منهم عالما زاهدا جوادا شجاعا ويخرج داعيا إلى إمامته وهم الزيدية ·

ومنهم من ساقها بعد على وابنيه السبطين الحسن والحسين - على اختلافهم فى ذلك ـ إلى أخيهما محمد بن الحنفية ثم إلى ولده ، وهم الكيسانية [1] ، ولقد عدت فرقة الكيسانية من ضمن فرق الإمامية [2] ·

وهناك فرقة أخرى كان لها خطرها الكبير لما أذاعته من عقائد فاسدة خارجة عن الإسلام ، وهى غلاة الشيعة ·

وسنحاول أن نشرح هذه الاتجاهات الثلاث وما تضمه من فرق فيما بينها ، مركزين على الجوانب الكلامية بقدر الإمكان ، حيث إن هذا هو الذى يهمنا فى هذا المجال ، مع ملاحظة أن هذا الجانب كان قليلا عندهم حيث إن علم الكلام كان حينئذ فى دور النشأة والتكوين ، وأيضا حيث إنهم فرقة يغلب عليها الطابع السياسى :

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٧٦ - ١٧٧

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٩١ ، البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٧٨

أولا - غلاة الشيعة :

غالت فرقة فى تفضيلها لعلى،فلم تكتف بأفضليته على سائر الصحابة ، بل امتد تفضيله على النبى نفسه ، ولم يرق للبعض هذا التفضيل فحسب ، بل رفعوه من مقام البشر إلى مقام الألوهية ، ويذكر الأشعرى أن عددهم خمس عشرة فرقة ٠

ولقد قسم ابن حزم فرق الغلاة من الشيعة ، قسم أوجب النبوة بعد النبى ﷺ لغيره ، وقسم أوجب الألوهية لغير الله عز وجل ٠

فمن الفرق التى أوجبت النبوة بعد النبى ﷺ ، فرقة الغرابية وقولهم إن محمدا ﷺ كان أشبه بعلى من الغراب بالغراب ، وأن الله بعث جبريل عليه السلام بالوحى إلى على فغلط جبريل بمحمد ، ولا لوم على جبريل فى ذلك لأنه غلط ، وقالت طائفة منهم بل تعمد ذلك جبريل وكفروه ولعنوه[1] ٠

ولا يخفى ما فى هذا القول من كفر صريح ، ومنافاته للعقل والحس . فكيف يتسنى جواز الخطأ فيمن يرسله الله ، بل كيف تصل التعمية وعدم التمييز بين النبى وعلى وهما مختلفان فى صفاتهما الحسية ، وكيف يمتد الخطأ طوال بعثة النبى وحتى مماته ، وهم وإن أقروا بنبوة محمد إلا أنهم يثبتون شركة على فى النبوة ، وفى هذا كفر صريح ، والغرابية قد عدها « ابن الجوزى » طائفة من فرقة الجناحية أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين (٢) ٠

ومنهم فرقة قالت بنبوة المغيرة بن سعيد ، وهو الذى أحرقه خالد ابن عبد الله القسرى بالنار ، وقد كان يقول : إن معبوده صورة رجل على رأسه تاج،وأن أعضاءه على عدد حروف الهجاء، الألف للساقين ونحو ذلك ، وكان يقول : إن معبوده لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر فوقع على تاجه ، ثم كتب باصبعه أعمال العباد من المعاصى والطاعات ، فلما رأى المعاصى أرفض به عرقا ، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم ، والثانى نير

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٤ ص ١٨٣

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ٩٧

عذب ، ثم اطلع فى البحر ، فرأى ظله فذهب ليأخـــذه فطار فأخذه فقلع عينى ذلك الظل ، ومحقه فخلق من عينيه الشمس وشمسًا أخرى ، وخلق الكفار من البحر المالح ، وخلق المؤمنين من البحر العذب ، وقال أيضا بعدم اختلاف الأنبياء فى الشرائع [١] ، ولقد ذكر البغدادى رقة المغيرية من ضمن المشبهة الذين ضلوا فى تشبيه ذات الله تعالى بغيره [٢] .

ولا يخفى ما فى هذه الأقوال من خروج عن الإسلام ، وأن أصولها ترجع كما ذكر « فريدلفدر » إلى مزيج عجيب للديانات الشرقية القديمة ، ويدل فى جلاء أنه يتأثر بالغنوسطية وخاصة الماندية والمانوية ، وقد كان المانويون كثيرين فى العـراق ، ويقال إنه كان لهم زمن العبـاسيين أربعمائة معبد ، وكان رأسهم يقطن فى بغداد ، أما أتباع المانوية باستقرارهم فى العراق[٣] .

ويؤيد هذا القول ، إن فكرة الخلق التى قال بها المغيرة تشبه إلى حد كبير قول المجوس بالفكرة الردية التى حدث منها الشيطان ، وعلى هذا فحركة المغيرة تعد من أخطر الحركات على الحياة الإسلامية ، حيث أذاعت أفكارا غريبة عن الإسلام وأذاعتها وعملت على انتشارها .

ولقد زعم المغيرة أنه يستطيع أن يحيى الموتى بالاسم الأعظم ، وهو يعلم الاسم الأعظم ، واستعان على دعوته بالسحر ، ويذكر عنه الأشعرى قوله بالرجعة ، فزعم أن الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون إلى الدنيا .

ويعد المغيرة من أوائل الذين فسروا كلمات القرآن تفسيرا خاصا ، بما يوافق رأيه وهواه ، وجعل كلمات القرآن تشير إلى الرجال كأبى بكر وعمر ، ولقد استغلت هذه الفكرة - فيما بعد - أسوأ استغلال عند غلاة الشيعة وغيرهم من المتطرفين ، ومن أمثلة ذلك قوله: «ثم أرسل محمدا إلى الناس كافة،وهو ظل ،ثم عرض على السموات والأرض أن يمنعن على بن أبى طالب

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، ج ٤ ص ١٨٤ -١٨٥ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٦

(٣) نقلا عن كتاب حركات الشيعة المتطرفين ، د . محمد جابر عبد العال ، ص٣٩ .

رضوان الله عليه ، فأبين ، ثم على الأرض والجبال فأبين ، ثم على الناس كلهم ، فقام عمر بن الخطاب إلى أبى بكر فأمره أن يتحمل منعه ، وأن يغدر به ، ففعل ذلك أبو بكر ، وذلك قوله : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾[1] . وقال عمر : أنا أعينك على عليّ لتجعل لى الخلافة من بعدك . وذلك قوله : ﴿ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلإِنسَانِ اكْفُرْ ﴾[2] . والشيطان عنده عمر [3] .

ومنهم أيضا فرقة البيانية ، أصحاب بيان بن سمعان التميمى ، وهم يقولون إن الله عز وجل على صورة الإنسان ، وادعى « بيان » أنه يدعو الزهرة فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم ، وحكى عنهم أن كثيرا منهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة [4] ، ولقد فسر « بيان » القرآن بما يوافق هواه ، فلقد ذكر بأن الله يهلك كله إلا وجهه ، مستدلا بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [5] ، ولقد رد عليه ابن حزم مبينا خروج ذلك التفسير عن العقل ، إذ أن الله تعالى أخبر بالفناء عما فى الأرض فقط بنص قوله الصادق : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ولم يصف عز وجل بالفناء غير ما على الأرض ، ووجه الله تعالى هو الله وليس هو شيئا غيره ، وحاشا لله أن يوصف بالتبعيض والتجزىء فهذه صفة المخلوقين المحدودين ، لا صفة من لا يحد ولا مثل له [6] .

ولقد قال « بيان » بحلول جزء إلَهى فى على وأن هذا الجزء الإلَهى قد انتقل إليه بنوع من التناسخ ، ولذلك استحق أن يكون إماما وخليفة [7] .

وعلى هذا فهو يقول بالتناسخ ، وبالتجسيد ، وهى أفكار غريبة عن الإسلام ، علاوة على استخدامه للسحر للتأثير على عامة الناس ، ولقد كان

---

(١) الأحزاب : ٧٢ . (٢) الحشر : ١٦ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ١ ص ٦٧ . (٥) الرحمن: ٢٦ ، ٢٧ .

(٦) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل، جـ٤ص١٨٥ .

(٧) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢٠٤ .

السحر وسيلة لهؤلاء الأدعياء ، حتى يتمكنوا من التأثير على العامة والدهماء من الناس .

ومنهم فرقة قالت بنبوة أبو منصور العجلى ، ولقد قال أبو منصور إن آل محمد هم السماء ، والشيعة هم الأرض ، وأنه هو الكسف الساقط من بنى هاشم ، وزعم أنه عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ، ثم قال له : أى بنى ، اذهب فبلغ عنى ، ثم نزل به إلى الأرض ، وزعم أن عيسى هو أول من خلق الله من خلقه ، ثم على ، وأن رسل الله سبحانه لا تنقطع أبدا ، وكفر بالجنة والنار ، واستحل النساء والمحارم ، وأحل ذلك لأصحابه ، وقال بأن الله لم يحرم ذلك علينا ، وأسقط الفرائض ، وقال هى أسماء رجال أوجب الله ولايتهم ، واستحل خنق المنافقين وأخذ أموالهم ، وقد قتله يوسف ابن عمر الثقفى والى العراق فى أيام بنى أمية (١) .

ومن هذا يتبين ادعاؤه النبوة ، وأن الرسل لا تنقطع ، ويبدو تأثره بالمسيحية ، واستحلاله للمحرمات التى حرمها الله ، واستحلال دماء الآخرين وأموالهم وخنقهم ، وألزم أصحابه خنق مخالفيهم وقتلهم خفية ، وأن القضاء على مخالفيهم فى العقيدة إنما هو من شعائردينهم ، ولقد قال النوبختى : « وكان يأمر أصحابه (أى أبو منصور) بخنق من خالفهم وقتلهم بالاغتيال ، ويقول : من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه فإن هذا جهاد خفى » ولقد ذكر أيضا ابن حزم عن هشام بن الحكم الرافضى فى كتابه المعروف بالميزان ، وهو أعلم الناس بهم لأنه جارهم بالكوفة وجارهم فى المذهب ، أن الكسفية يقتلون من كان منهم ومن خالفهم ، ويقولون نعجل بالمؤمن إلى الجنة والكافر إلى النار (٢) .

ولا شك أن هذه الوسيلة تثير الفزع والرعب فى قلوب الناس ، وتؤدى إلى قتل الناس بلا ذنب ولا جريرة ، ولقد آمن أتباعه بعقيدة الخنق إيمانا قويا

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٧٥ ، وابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٩٨ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٤ ص ١٨٥ ، النوبختى ، فرق الشيعة ، ص ٣٥

وجعلوه عقيــدة دينية وجهاد فى الدين ، وسـوف نجد عند الخوارج مثيلا لذلك .

أما القسم الثانى من الغلاة ، فهم الذين أوجبوا الألوهية لغير الله تعالى وسوف نذكر أمثلة لهؤلاء الغلاة :

فمن هؤلاء السبئية وهو قوم من أصحاب عبد الله بن سبأ الحميرى ، أتوا إلى على بن أبى طالب فقالوا مشافهة : أنت هو ، فقال لهم : ومن هو ، قالوا : أنت الله ، فاستعظم الأمر ، وأمر بنار فأججت وأحرقهم بالنار ، فجعلوا يقولون وهم يرمون فى النار : الآن صح عندنا أنه الله ، لأنه لا يعذب بالنار إلا الله (١) .

وكذلك كان إسحاق بن محمد النخعى الأحمر الكوفى ، يقول إن عليا هو الله ، وكان بالمدائن جماعة من الغلاة يعرفون بالإسحاقية ينسبون إليه ، وقال الخطيب: وقع إلى كتاب لأبى محمد الحسن بن يحيى النوبختى من تصنيفه فى الرد على الغلاة ، وكان النوبختى هذا من متكلمى الشيعة الإمامية ، فذكر أصناف مقالات الغلاة ، إلى أن قال : وقد كان ممن جرد الجنون فى الغلو فى عصرنا إسحاق بن محمــد المعروف بالأحمر كان يزعم أن عليا هو الله عز وجل ، وأنه يظهر فى كل وقت فهو الحسن فى وقت وكذلك هو الحسين ، وهو الذى بعث محمد عليه السلام (٢) .

ولقد قالت طوائف كثيرة بألوهية إمامهم ، فعلى سبيل المثال نذكر طائفة تدعى النصرية ، وقالت بألوهية على ، لكنهم لعنوا فاطمة وأولادها ، وقالوا بأن « ابن ملجم » أفضل أهل الأرض لأنه خلص روح اللاَهوت مما كان يتشبث فيه ممن ظلم (٣) .

ومنهم الرزامية أتباع رزام ظهروا بخراسان أيام أبى مسلم ، حتى قيل إن

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٤ ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٩٧ .

(٣) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٤ ص ١٨٧ - ١٨٨ .

أبا مسلم على هذا المذهب ، لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبى مسلم ، وادعوا حلول روح الإله فيه ، وقالوا بتناسخ الأرواح ، والمقنع الذى ادعى الألوهية كان على هذا المذهب ، ولقد قالوا بترك الفرائض ، وقالوا : الدين أمران : معرفة الإمام وأداء الأمانة ، ومن حصل له الأمران حصل له الكمال وارتفع عنه التكليف (١) .

ومنهم الجناحية أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين ، ويزعمون أن عبد الله بن معاوية كان يدعى أن العلم ينبت فى قلبه كما تنبت الكمأة والعشب ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله جل اسمه كانت فى آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه ، وزعم أنه رب ، وأنه نبى فعبده شيعته ، وهم يكفرون بالقيامة ويدعون أن الدنيا لا تفنى ، ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم ، وادعى أن من وصل إلى معرفة الإمام ارتفع عنه الحرج فى جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال (٢) .

وهذه نماذج من آراء غلاة الشيعة ، ظهر فيها بوضوح خروجهم عن الإسلام ، وتأثروا بأصحاب الديانات الأخرى من يهودية ومسيحية ، وأيضا وقعوا تحت تأثير الديانات الشرقية ، واستمدوا من تلك الآراء الخارجة عن الإسلام ، فكرة التجسد والتشبيه ، والحلول ، والرجعة ، والتأويل الباطنى للقرآن ، ولم يكتفوا بإفساد العقيدة بنظرياتهم الفاسدة ، بل لقد استحلوا ما حرمه الله ، وعطلوا بعض الأحكام ، ولقد كان ذيوع تلك الأفكار سببا فى قيام المتكلمين بالرد عليهم والدفاع عن العقيدة ، ولقد عد كتاب الفرق هؤلاء الغلاة خارجين عن الإسلام ، كما تبرأ منهم على بن أبى طالب وأبنائه من بعده ، وهم لم يكونوا فى الحقيقة مخلصين له ، فمنهم من أخرج الإمامة من بنى هاشم وادعى الأمر لنفسه ، وهم عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ، وبيان بن سمعان ، والمغيرة بن سعيد وغير هؤلاء (٣) .

* * *

---

(١) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢٠٥ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٦٧ ، والشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢٠٢ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ١ ص ٧٩ .

ثانيا – الإمامية (الرافضة) :

هذا الفريق يمثل أكبر نسبة عددية بين الشيعة ، فيذكر الأشعرى أن عددها أربع وعشرون فرقة ، وإن ذكر غيره كالبغدادى عددا آخر وهو خمس عشرة فرقة ، وترجع زيادة العدد عند الأشعرى إلى أنه كان يضم فرقة الكيسانية إلى الإمامية ، والكيسانية كانت تضم إحدى عشرة فرقة . وهم قد سموا إمامية لقولهم بالنص على إمامة على بن أبى طالب وسموا رافضة لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر (١) .

والإمامية تجمع على أن النبى ﷺ نص على استخلاف على باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء بعد وفاة النبى ، والإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وإنها قرابة ، وأنه جائز للإمام فى حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعا الاجتهاد فى الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن عليا كان مصيبا فى جميع أحواله ، وأنه لم يخطىء فى شىء من أمور الدين، إلا فرقة « الكاملية » فإنها أكفرت الناس فى ترك على وأكفرت علياً بترك الطلب (٢) .

ويزيد الاسفراينى على مجمل اعتقاداتهم التى ذكرها الأشعرى ، قولهم بأنه قد وقع فى القرآن زيادة ونقص ، من قبل الصحابة ، فلقد نص فيه على إمامة على فأسقطه الصحابة ، وزعموا أنه لا اعتماد الآن على القرآن ولا على الأخبار المروية عن النبى ﷺ ، ولا على الشريعة التى فى أيدى المسلمين ، وينتظرون ما يسمونه المهدى يخرج ويعلمهم الشريعة (٣) .

ويضيف الشهرستانى أنه يجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل واحد ، وحملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج ،

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٨٨ – ٩١ والبغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٥٣ – ٧١ ، والرازى ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٧٧ ، والاسفراينى، التبصير، ص٢٠ . (٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٨٩ .

(٣) الأسفراينى التبصير ، ص ٢٤ ، وابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ٤ ص١٨٢ .

أيضا أدى ذلك إلى ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل ، أى إسقاط التكاليف بعد الوصول إلى معرفة الإمام، ويذكر أن رأيهم فى الأصول كان مختلفا فلم يجمعوا على رأى واحد،بل صارت كل فرقة.تتبع رأيا خاصا ، فمنهم من كان يتبع رأى المعتزلة ومنهم من يتبع الوعيدية ومنهم من يتبع المشبهة ومنهم من يتبع السلفية ، فلم يكن لهم رأى واحد فى الأصول (١) ، وسوف نذكر نماذج من فرقهم :

١ - الكيسانية :

هم أتباع مختار بن أبى عبيد الثقفى ، وكان خارجيا ثم صار زبيريا ثم صار شيعيا وكيسانيا ، وسموا كيسانية لأن « المختار » الذى خرج وطالب بدم الحسين بن على ، ودعا إلى « محمد بن الحنفية » كان يقال له كيسان ، ويقال إنه مولى لعلى بن أبى طالب ، ويجمعهم القول بإمامة محمد بن الحنفية ، وإن اختلفوا فى سبب إمامته ، فمنهم من قال : سبب امامته أن على بن أبى طالب دفع إليه الراية يوم الجمل ، ومنهم من قال : سبب إمامته أن الإمامة كانت لعلى ثم للحسن ثم للحسين وقد أوصى بها الحسين لأخيه محمد بن الحنفية .

ويجمعهم القول بتجويز البداء على الله تعالى ، والبداء له معان ، البداء فى العلم ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، والبداء فى الإرادة ، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد ، والبداء فى الأمر ، وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك ، ولقد قال المختار بالبداء ، وسبب قوله إنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بشىء وحدوث حادثة ، فإن وافق ذلك إدعائه جعل ذلك دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : لقد بدا لربكم ، ولقد حدث أن وعد المختار أصحابه بالنصر على أعدائهم ، ولكنهم هزموا أمام الجيش الذى بعثه مصعب بن الزبير لقتالهم ، فقال له أصحابه : أين الظفر الذى قد وعدتنا به ؟ فأجاب المختار « هكذا وعدنى الله ثم بدا له ، فإنه تعالى

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

قال : ﴿ يَمْحُواْ اللَّهُ مَا يَشَـاءُ وَيُثْبِتُ ، وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ (١) . والمختار هنا يخلط بين البداء والنسخ ، والآية التي ذكرها تفيد النسخ ولا تفيد أبدا البداء .

ولقد ادعى المختار النبوة عند خواصه من الأصحاب ، فيذكر البغدادى أن السبئية قد خدعت المختار فقالوا له : أنت حجة هذا الزمان ، وحملوه على دعوى النبوة ، فادعاها عند خواصه ، وزعم أن الوحى ينزل عليه ، ونظم فى ذلك قولا مسجوعا ، ولقد أورد البغدادى الكثير من أسجاعه (٢) .

ولكن هذه الأقوال والضلالات والتأويلات الفاسدة وادعاء النبوة تبرأ منه محمد بن الحنفية .

ولقد افترقت الكيسانية إلى فرق ، وافتراقها كان حول أسباب تفصيل محمد بن الحنفية والأئمة من بعده ، ومنهم « الكربية » أصحاب أبى كرب الضرير الذين غالوا فى محمد بن الحنفية ، وقالوا إنه حى بجبل رضوى ، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه ، يأتيه رزقـه غدوة وعشية إلى وقت خروجه ، وزعموا أن السبب الذى من أجله صبر على هذه الحال - أن يكون مغيبًا عن الخلق - أن لله تعالى فيه تدبيرا لا يعلمه غيره ، بينما تقول فرقة أخرى منهم: إنما جعل بجبال رضوى عقوبة لركونه إلى عبد الملك بن مروان ، وبيعته إياه .

٢ - الكاملية :

وهم أتباع رجل من الرافضة كان يعرف بأبى كامل ، وكان يزعم أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة على ، وكفر على بتركه قتالهم ، وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين والجمل ، ولقد كان بشار بن برد على هذا المذهب ، وزاد عليه أنه كان يقول بالرجعة قبل يوم القيامة ، وأن ابليس كان مصيبا فى تفضيله النار على الأرض (٣) .

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٩١ ، الأسفراينى ، التبصير ، ص ١٨ - ٢٠ ، البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٨ والشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٧ - والآية من سورة الرعد : ٣٩

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٤٦

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٥٤ ، والأسفراينى ، التبصير ، ص ٢١

٣ - الباقرية :

وهؤلاء قوم ساقوا الإمامة من علىّ بن أبى طالب فى أولاده إلى محمد ابن على المعروف بالباقر ، وقالوا إن عليا نص على إمامة ابنه الحسن ، ونص الحسن على إمامة أخيه الحسين ، ونص الحسين على إمامة ابنه على بن الحسين زين العابدين ، ونص زين العابدين على إمامة محمد بن على المعروف بالباقر ، وقد زعموا أنه حى لم يمت لكنه غائب ، وأنه المهدى المنتظر (١) .

٤ - الناووسية :

وهم أتباع رجل من أهل البصرة ينسب إلى ناووس بها ، وهم يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق بنص الباقر عليه ، وزعموا أنه المهدى المنتظر ، وزعم قوم أن الذى كان يتبدى للناس لم يكن جعفرا ، وإنما تصور للناس فى تلك الصورة ، ولقد ذكر البغدادى انضمام قوم من السبئية إلى هذه الفرقة ، وزعموا جميعا ، أن جعفرا كان عالما بجميع معالم الدين من العقليات والشرعيات ، ويعلم كل ما يحتاج إلى علمه من دين أو دنيا ، وهم يقلدونه فى الدين ، حتى لو سئل واحد منهم عن جواز الرؤية على الله تعالى ، وعن نفى خلق القرآن أو عن إثبات الصفات ، أو غير ذلك ، لكان جوابه أن يقول: إنا نقول فيه بقول جعفر ولا ندرى ما قول جعفر فيه ، وهم يتفقون فى تكفير أبى بكر وعمر (٢) .

٥ - الهشامية :

وهم فريقان ، أصحاب هشام بن الحكم الرافضى ، وأصحاب هشام ابن سالم الجواليقى ، والفريقان يقولان بالتشبيه والتجسيم ، وإثبات الحد والنهاية ، حتى قال هشام بن الحكم : إن معبوده نور يتلألأ كقطعة من السبيكة الصافية ، أو كلؤلؤة بيضاء ، والجواليقى يقول بالصورة وإثبات اللحم والدم واليد وسائر الأعضاء (٣) .

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٥٩ . (٢) الأسفراينى ، التبصير ، ص ٢٢ .
(٣) الأسفراينى ، التبصير ، ص ٢٤ .

وسنذكر الآن بعض الآراء الكلامية لفرقة الروافض :

● **الآراء الكلامية للروافض :**

(أ) **موقفهم من التجسيم والتشبيه** : لقد اختلف الروافض فى ذلك على ست فرق :

الفرقة الأولى : أصحاب هشام بن الحكم ، يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ،على سبيل المجاز وليس على التحقيق ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، فى مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هى مجسته ، وأنه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارىء فحدث المكان بحركته فكان ، وزعم أن المكان هو العرش ، وذكر أبو الهذيل أن هشام بن الحكم قال : إن ربه جسم ذاهبا جائيا ، فيتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وإن جبل أبى قبيس يوفى عليه - أى هو أعظم منه - وذكر ابن الراوندى أن هشام بن الحكم كان يقول : إن بين إلَهه وبين الأجسام تشابها من جهة من الجهات ، ولولا ذلك ما دلت عليه ، وذكر أيضا عن هشام بن الحكم قوله : إن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه ، ثم رجع عن ذلك القول ، وقال : هو جسم لا كالأجسام .

الفرقة الثانية : تقول إن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يعنون بقولهم إنه جسم إنه موجود ، وهو تعالى مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف .

الفرقة الثالثة : تقول إن ربهم على صورة إنسان لكنه ليس جسما .

الفرقة الرابعة : أصحاب هشام الجواليقى ، يقولون إن ربهم على صورة إنسان ، وينكرون أن يكون لحما ودما { خلاف رواية الاسفراينى عنهم } ويقولون هو نور ساطع ، وأنه ذو حواس خمسة كالإنسان متغايرة .

الفرقة الخامسة : تقول بأن الله ضياء خالص ونور بحت وليس بذى صورة ولا أعضاء .

الفرقة السادسة : تقول إن ربهم ليس بجسم ، ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس [1] .

وهذه الفرق الست فيما عدا الهشامية أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقى ، لا تثبت الجسمية بمعناها الحقيقى من الحد والنهاية والصفات الأخرى للأجسام ، أما الهشامية فقد أثبتت صفات الأجسام ، كما جاء فى رواية الأشعرى عنهم ، لكن أبا المعين النسفى يذكر أن معنى الجسم عند هشام ابن الحكم هو الموجود ، إذ لا موجود عنده فى الشاهد والغائب إلا الجسم ، وروى عنه أنه قال : إن الجسم هو القائم بالذات ، ولهذا زعم أن الله جسم ، لما أنه موجود على الحد الأول ، ولما أنه قائم بالذات على الحد الثانى [2] ويفهم من كلام أبو المعين أنه ينفى القول بالجسمية بمعنى الحد والنهاية عن هشام بن الحكم ، لكن رواية الأشعرى التى تثبتها يؤكدها الكثير من كتاب الفرق ، فيذكر ابن تيمية أن القول بأن الله جسم له طول وعرض وعمق أول من قال بذلك هو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ، وهذا ما اتفق عليه نقل الناقلين فى الملل والنحل من جميع الطوائف [3] .

وربما يكون أبو المعين قد خلط بين قول الهشامية وغيرهم من الروافض ، الذين لا يثبتون معنى الجسمية ، أو يكون قد نقل عن المتأخرين من الروافض ، وعلى كل فلقد كان القول بالجسمية عند أوائل الرافضة أما المتأخرين منهم فلقد نفوا معنى التجسيم والتشبيه عن الله تعالى[4] .

وهذه الأقوال التى تحقق معنى التجسيم أو التشبيه ، كانت نتيجه للتيارات الأجنبية ، مثل الديانات الشرقية القديمة ، أو كانت نتيجة للتأثير الرواقى [5] .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٠٦ - ١٠٩ والبغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٦٥ - ٦٧

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٨

(٣) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، جـ ١ ص ٢٣٨

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٠٩

(٥) د . عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، ص ١٤٠

ولقد قاوم المتكلمون من كافة الاتجاهات القول بالجسمية ، وعارضوا نزعات التشبيه ، واعتمدوا فى ردودهم على القول بان معنى الجسمية منفى عن الله تعالى ، إذ تعنى الحد والنهاية وأنه مؤلف ومركب وغير ذلك من معانى الجسمية ، التى لا تليق فى حق الله تعالى ، ولقد كان المعتزلة من أوائل من قاوم هذه النزعات ، فيذكر الخياط ردهم على الرافضة القائلين بالتجسيم سواء على معنى تحقيق الجسمية ، أو على معنى أنه جسم لا كالأجسام ، ويقول بأنه كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عز وجل لا يشبه الأجسام فى معانيها ولا فى أنفسها ، مع القول بأنه يتحرك ويسكن ، ويدنو ويبعد ، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة (١) .

(ب) **قولهم فى صفات الله** : اختلفت الروافض فى القول بأن الله عالم حى قادر سميع بصير إلى تسع فرق :

الأولى : الزرارية أصحاب زرارة بن أعين الرافضى : يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم بصير حتى خلق ذلك لنفسه ، أى أنهم يقولون بحدوث صفاته تعالى .

الثانية : السبابية: أصحاب عبد الرحمن بن سبابه يقفون ، ويزعمون أن القول فيها ما قاله جعفر .

الثالثة : تزعم أن الله لا يوصف بأنه لم يزل إلهًا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا حتى يحدث الأشياء ، لأن الأشياء قبل أن تكون ليست بشىء ،ولا يجوز وصفه تعالى بالقدرة على لا شىء .

الرابعة : تقول بحدوث الصفات ، فالله لم يزل لا حيا حتى صار حيا .

الخامسة : أصحاب شيطان الطلق يزعمون أن الله عالم فى نفسه ليس بجاهل ، ولكنه يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها ، فأما قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها ، لا لأنه ليس بعالم ولكن الشىء لا يكون شيئا حتى يقدره ويثبته بالتقدير ، والتقدير عندهم هو الإرادة .

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ١٠٧

السادسة : أصحاب هشام بن الحكم ، قال : محال القول إن الله لم يزل عالما بالأشياء ، وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالما بالأشياء ، وقال : لا يقال لعلمه أنه قديم ولا محدث ، لأنه صفة ، والصفة لا توصف ، وكذلك القول فى قدرة الله وسمعه وبصره وحياته وإرادته ، إنها قديمة ولا محدثة ، ولقد قال إن الصفات لا هى الله ولا غير الله ، وأنه لا يقال عن الصفات إنها قديمة أو محدثة ، إلا أنه يفهم من قوله حدوث الصفات ، حيث إنه قال فى تعليل موقفه هذا : إن القول بأزلية العلم يؤدى إلى أزلية المعلومات ، لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود ، وهو هنا أيضا يحيل علم الله بالمعدوم ، وكذلك قوله : إنه لو كان عالما بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختيار العباد وتكليفهم ، وهو هنا يربط بين القول بأزلية العلم الإلَهى وبين الجبر ، فكأن سبق العلم الإلَهى يؤدى إلى الجبر .

السابعة : لا يزعمون أن البارىء عالم فى نفسه ، ويزعمون أن الله لا يعلم الشىء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الإرادة عندهم ، فإذا أراد الشىء علمه ، واذا لم يرده لم يعلمه ، ومعنى أراد عندهم أن تحرك حركة هى إرادة ، فإذا تحرك علم الشىء .

الثامنة : قولهم إن معنى أن الله يعلم أنه يفعل .

التاسعة : يزعمون أن الله لم يزل عالما حيا وقادرا [١] .

ويمكننا أن نستخلص من هذه الأقوال ما يلى :

١ - أن الرافضة ما عدا الفرقة التاسعة التى ذكرناها تقول بحدوث الصفات . سواء أطلقت لفظ الحدوث أو منعت إطلاقه كما قال هشام ابن الحكم .

٢ - إن قولهم بحدوث العلم الإلَهى يعنى أنه علم محدث محدود ومتغير وهذا ما أخذه عليهم الخياط المعتزلى [٢] .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١١٠ - ١١٣

(٢) الخياط ، الانتصار ، ص ١٠٧

٣ - أن علمه تعالى علما انفعاليا تابع للمعلومات ويستقى منها العلم فهو مشابه للعلم الإنسانى ، الذى يقتضى فيه أن توجد المعلومات أولا ، ثم يستقى منها العلم ثانيا ، وفى هذا تشبيه العلم الإلَهى بالإنسانى ، ويعكس أيضا موقفهم من التشبيه .

٤ - خلطهم بين العلم والإرادة والقدرة ، ولقد فرق الشهرستانى بين العلم والإرادة والقدرة ، فالعلم هو ما يحصل به الإحكام والإتقان ، والإرادة ما يحصل بها التخصيص ، والقدرة ما يحصل بها الإيجاد ، والإرادة مستقلة عن العلم من شأنها التخصيص ، وخلاف القدرة التى توقع المقدور ولا تخصص ، وخلاف العلم الذى يتبع الواقع ولا يوقع ، والعلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن ، والإرادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات ، فالعلم أعم مطلقًا ، والقدرة أخص من العلم ، والإرادة أخص من القدرة والعلم (١) .

٥ - يمكن الربط بين قولهم فى الإرادة وموقفهم فى التجسيم والتشبيه ، حيث إنهم قالوا إنها حركة ، وأن الله إذا أراد الشىء تحرك فكان ما أراد ، ومنهم من قال إنها ليست غير الله ، ومنهم من قال غير الله وبها يتحرك ، وفى هذا القول معنى جواز الحركة عليه تعالى ، ولعل الأشعرى قد لاحظ ذلك عندما ذكر قول الفرقة التاسعة ، الذين يقولون إن الله لم يزل عالما حيا قادرا أعقبه بقوله : إن هؤلاء يميلون إلى نفى التشبيه ولا يقولون بحدوث العلم ولا بالتجسيم والتشبيه ، وهم يقولون بأن إرادة الله ليست بحركة (٢) .

٦ - لقد كان لنزعة التجسيم والتشبيه عند بعض فرق الروافض أثره فى تصور صفات الله تعالى ، فنجد أنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا من التصور الحسى ، ولقد اتضح ذلك فيما ذكرنا من أمثلة ، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك موقفهم من جواز البداء على الله تعالى ، فلقد افترقوا فى القول بذلك ثلاث فرق، فرقة قالت بأن الله تبدو له البداوات ،

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص ٢٤٠ - ٢٤٩ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١١٥ .

وأنه يريد أن يفعل الشيء فى وقت من الأوقات ثم لا يحدثه لما يحدث له من البداء ، وأنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها ، وقالت فرقة أخرى : إنه جائز البداء على الله فيما علم أنه يكون حتى لا يكون ، وأخرى قالت : إنه لا يجوز على الله البداء [1] .

ولا شك أن معنى البداء يكون فيمن علمه ناقص ويجهل العاقبة ويكون علمه تابعه للمعلوم ، وهذه المعانى منفية عن الله تعالى .

٧ ـ يمكن القول بأن هشام بن الحكم كان أسبق من الأشاعرة والماتريدية فى القول بأن الصفات لا هى الله ولا هى غير الله .

(جـ) قولهم فى خلق أفعال العباد : اختلف الرافضة فى ذلك إلى ثلاث فرق : الفرقة الأولى: فرقة هشام بن الحكم يقولون إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه يقول : إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه ،اضطرار من وجه ، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها ، ولقد لاحظ « مونتجمرى » أن هشام بن الحكم أسبق من الأشعرى فى القول بالكسب والتوسط بين المعتزلة والمجبرة .

والفرقة الثانية : توقفوا فى القول هل هى مخلوقة أم لا ؟ وقالوا إنه لا جبر كما قال الجهمى ولا تفويض كما قالت المعتزلة ، وهم يقولون بهذا لأن الأئمة لم يرد عنهم قول فى هذه المسألة ، ولا يبعد موقف هذه الفرقة عن الفرقة الأولى .

والفرقة الثالثة : تقول بأن أعمال العباد غير مخلوقة لله ، وهى الفرقة التى تجمع بين الاعتزال والإمامة .

هذا بالنسبة للأفعال المباشرة ، أما بالنسبة للأفعال المتولدة ، فلقد انقسموا إلى فرقتين ، فرقة تقول بأن الفاعل لا يفعل فى غيره فعلا ، ولا يفعل إلا فى نفسه ، ولا يثبتون الإنسان فاعلا لما يتولد عن فعله ، وهو موقف متكلمى أهل السنة .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١١٣ .

والفرقة الثانية : تقول بقول المعتزلة ، فيزعمون أن الفاعل منا يحدث الفعل فى غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالألم المتولد عن الضربة ، فعل لمن تولد ذلك عن فعله .

وعلى هذا يمكن القول بأن الرافضة يقولون بقدرة الإنسان على أفعاله ، وهم مفترقون فى القول بذلك على طريقة أهل السنة ، وطريقة المعتزلة ، لكنهم ينفون الجبر .

ولقد اختلفوا فى طبيعة الاستطاعة ، فقال هشام بن الحكم : إن الاستطاعة خمسة أشياء هى : الصحة وتخلية الشئون والمدة فى الوقت والآلة التى بها يكون الفعل ، والسبب المهيج الذى من أجله يكون الفعل : فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا ، وقال بأن من الاستطاعة ما هو قبل الفعل ، ويبدو أنه يشير إلى استطاعة الأسباب ، ومنها ما لا يوجد إلا فعل حال الفعل ، وهذا إشارة إلى استطاعة الأفعال ، وهناك فرقة أخرى من الرافضة يقولون بأن الاستطاعة هى الصحة وبها يستطيع المستطيع ، فكل صحيح مستطيع وهى قبل الفعل ، وهذه الفرقة فيما يبدو لا تقول إلا بنوع واحد من الاستطاعة هو استطاعة الأسباب[1] .

(د) **قولهم فى الإيمان والوعيد** : اختلفت الروافض فى الايمان إلى ثلاث فرق :

الفرقة الأولى : وهم جمهور الرافضة يقولون بأن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله والإمام ، وبجميع ما جاء من عندهم ، فأما المعرفة بذلك فضرورة عندهم ، فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم ، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن ، ويبدو فى أقوال هذه الفرقة أهمية المعرفة فى الإيمان ، وتفرقتهم بين الإيمان والإسلام ، وجعلهم معرفة الإمام ركن من أركان الإيمان .

وقال قوم من متأخريهم : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وإن الكفر

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١١٤ - ١١٧ وأيضا :
Montgomery ; Free Will , p . 118 .

جميع المعاصى ، ويثبتون الوعيد ، ويزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار ، ويبدو فى قول هذه الفرقة جعل العمل من الإيمان ، ويمكن القول بأن موقفهم قريب من موقف الخــوارج فى جعلهم الكفر فى إتيان المعاصى ، وهو معارض لقول أهل السنة الذين لا يقولون بكفر العاصى .

والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات ، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومن ترك شيئا مما افترض الله عليه غير جاحد له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقا ، وهو من أهل الملة ، ولا يكفرون المتأولين ، وهذه الفرقة تبدو أقل تشددا من سابقتها ، فهى رغم جعلها العمل ركنا من أركان الإيمان ، إلا أنها لا تكفر العصاة ، وأيضا لا يكفرون المتأولين ولو خالفوهم ، وجعل العاصى فاسقا وهو ما قال به غالبية الأمة .

واختلفوا فى الوعيد ، فمنهم من يثبت الوعيد على مخالفيهم ، ولا يثبتون الوعيد فيمن قال بقولهم ، ويقولون : إن الله سبحانه يدخلهم الجنة ، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها ، وقالوا بشفاعة أئمتهم ، وهى عندهم أهم من شفاعة النبى .

ومنهم من يذهب إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عز وجل يعذب كل مرتكب للكبائر سواء أكانوا منهم أو من مخالفيهم ، ويخلدهم فى النار ، وهذا القول يتفق مع قول الخوارج والمعتزلة ومخالف لموقف أهل السنة على ما سنعرف بعد (١) .

(هـ) **قولهم فى الإمامة :** لقد أعلى الرافضة من شأن الإمام وجعلوا الإمامة ركنا من أركان الدين ، ولقد جعلت فرقة منهم أن معرفة الأئمة واجبة وأن من جهل الإمام فقد مات ميتة جاهلية .

وفرقة منهم قالت : إن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه الشريعة

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٢٥ - ١٢٦ لمراجعة أقوال الروافض .

ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم ·

وفرقة قالت : إنه قد يسع الجهل بالأئمة ، لكن هؤلاء الذين يجهلون الأئمة ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ·

ولقد حاولت فرق منهم أن تساوى بين الأئمة والرسل ، فقالوا إن الأئمة تظهر عليهم المعجزات كما تظهر على الرسل ، لأنهم حجج الله سبحانه ، كما أن الرسل حجج الله ، لكنهم لا يجيزون هبوط الملائكة بالوحى على الأئمة ، لكن فرقة منهم أجازت هبوط الوحى عليهم ، لكنهم لا يجيزون لهم تبديل الشرائع ونسخها ، فى حين قالت فرقة أخرى بجواز نسخهم للشرائع وتغييرها وتبديلها ، لكن هناك فرقة قد منعت ظهور المعجزات على الأئمة أو نزول الوحى عليهم وجــواز أن ينسخ الله سبحانه الشريعة على لسانهم ، بل هم يحفظون شرائع الرسل ويقومون بها ، ويبدو فى رأى هذه الفرقة أنها أقل الفرق غلوا ، وفرقت بين الأئمة والأنبياء ·

ولقد اختلفوا فى القول بجواز أفضلية الأئمة على الأنبياء ، فقال قوم إنهم أفضل من الأنبياء والملائكة ، وفضلهم قوم على الملائكة دون الأنبياء ، وقال منهم بأفضلية الملائكة والأنبياء على الأئمة ·

وفى جواز المعصية على الإمام ، منهم من يرى أنه لا يجوز المعصية على الإمام وهم معصومون وأجازوا المعصية على الرسول ، لأن الرسول إذا عصى فالوحى يأتيه من قبل الله ليصحح له الخطأ الذى وقع فيه ، أما الأئمة فلا ينزل عليهم الوحى ، لذا فهم معصومون ، وقالت فرقة أخرى لا يجوز للرسول ولا للأئمة المعصية لأنهم جميعا حجج الله وهم معصومون من الذلل ·

ولقد أعلوا من مرتبة علم الإمام ، فزعمت فرقة منهم أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا ، ولا شك أن هذا القول مغال فيه ، بل إن فيه معنى مساواة علم الله تعالى بعلم الإمام ، إذ أنه لا يعلم المستقبل إلا الله ·

وهناك فرقة أخرى كانت أقل غلوا فى علم الإمام ، فقالت بأنه يعلم كل أمور الأحكام والشريعة ، وإن لم يحط بكل شيء علما ، وأنه يعلم كل ما

يحتاجه الناس من الشرائع ، أما ما لا يحتاجه الناس فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام ·

ولقد أجمعت الروافض على تصويب على فى حربه من حارب ، وتخطئة من حارب علياً ، واختلفوا فى الحكم على من حارب على ، فمنهم من قال بكفره ، ومنهم من قال إنه فاسق وليس بكافر (١) .

(و) **قولهم فى الرجعة** : ولقد اختلفت الروافض فى رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، وهما فرقتان :

الفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب ، وهذا قول الأكثر منهم ، وكما أحيا الله قوما من بنى اسرائيل بعد الموت ، فكذلك يحيى الأموات فى هذه الأمة ، ويردهم إلى الدنيا قبل يوم القيامة ·

والفرقة الثانية ، وهم أهل الغلو : ينكرون القيامة والآخرة ، ويقولون ليس قيامة ، ولا آخرة ، وإنما هى أرواح تتناسخ فى الصور ، فمن كان محسنا جوزى بأن تنتقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئا جوزى : بأن تنتقل روحه إلى أجساد يلحق فيها الضرر والألم ، وليس شىء غير ذلك ، وأن الدنيا لا تزال هكذا أبـدا ، وفى هذا القول إنكار للآخرة وللثواب والعقاب (٢) .

وهذه بعض نماذج لآراء الرافضة الكلامية ، ولقد رأينا فيها أثر بعض الآراء الأجنبية عن الفكر الإسلامى ، والتى قال بها البعض ، وهى تعد مخالفة لما جاء به الدين ، خاصة تيارات التجسيم والتشبيه والقول بالتناسخ وإنكار القيامة والغلو فى مرتبة الأئمة وإلحاقهم بالرسل وجعل الإيمان بهم ركن من أركان الدين ، وسب الصحابة والحكم بكفرهم أو فسقهم ، والقول بالزيادة أو النقصان فى القرآن ، والتأويل الفاسد للقرآن ، وجواز البداء على الله تعالى ،

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٢٠ - ١٢٩ ·

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١١٩ ·

علاوة على مخالفتهم فى الأحكام الفقهية واستحلال الحرام وتحريم الحلال ، هذه الأفكار التى ذاعت عند بعض فرق الروافض والإمامية ، جعلت فريق أهل السنة يقفون منهم موقف المعارضة والاتهام عن الدين ، فلقد ذكر الملطى عن أتباع هشام بن الحكم بأنهم ملحدون ، لأن هشام بن الحكم كان ملحداً ودهرياً ثم انتقل إلى الثنوية والمنانية ثم غلبه الإسلام فدخل فيه كارها ، فكان قوله فى الإسلام بالتشبيه والرفض [١] وأيضا ذكر ابن الجوزى أن الرافضة قصدهم الطعن فى أصل الدين والنبوة ، وأنهم تستروا وراء حب أهل البيت [٢] .

* * *

ثالثا - الزيدية :

عرضنا لتيارين من تيارات الشيعة الذين غالوا فى على والأئمة من بعده ، وأدى بهم هذا الغلو إلى سب الصحابة والحكم بكفر من بايع أبو بكر وعمر وعثمان ، وهذا أدى إلى ظهور العداوة والانقسام فى المجتمع ، حيث إن أية دعوة تحكم بالكفر على المجتمع تؤدى إلى تلك النتائج السيئة ، وإلى تعميق الخلافات ، لقد كان قيام الشيعة نتيجة لإحساسهم بالظلم الذى وقع على على ، فأوقعوا هم الظلم بالمجتمع والدين ، ووسط هذه الخلافات حول مسألة الخلافة وأحقية على فيها ، ظهر تيار جديد حاول أن يتلافى كل العيوب والأخطاء التى وقع فيها هؤلاء ، وحاولوا أن يلموا شمل الجماعة ، وأن يقولوا قولا وسطا فى مسألة الخلافة ، يبقى على أحقية على فيها ، لكنه لا يحكم بكفر غيره من الصحابة ولا بكفر من بايعهم ، فخرج زيد بن على بن الحسين والتف حوله الأتباع وبويع له بالكوفة أيام هشام بن عبد الملك ، وكان قد بايعه خمسة آلاف من أهل الكوفة فأخذ يقاتل بهم يوسف بن عمر الثقفى عامل هشام بن عبد الملك ، فلما اشتد بهم القتال قال الذين بايعوه : ما تقول فى أبى بكر وعمر ؟ فقال زيد : أثنى عليهما جدى على ، وقال فيهما حسنا ، وإنما خروجى على بنى أمية فإنهم قاتلوا جدى عليّا ، وقتلوا جدى حسينًا ،

---

(١) الملطى ، التنبيه والرد ، ص ١٩ .

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ٩٨ .

فخرجوا عليه ورفضوه فسموا رافضة لذلك السبب ، وهجروه كلهم ، ولم يبق معه إلا مائتى رجل ، فأتى القتل عليهم جميعا ، وقتل زيد وهرب ابنه يحيى ابن زيد إلى خراسان وبويع له بالإمامة [1] .

والدعوة التى قام بها زيد وأعلنها ، تتلخص فى قوله بجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل ، وهذا يعنى صحة خلافة أبى بكر وعمر وإن لم يكونا أفضل من على ، وعدم تكفيرهما ، أو تكفير من بايعهما ، وقامت دعوته على ضرورة خروج الإمام وإشهار دعوته بالسيف [2] ، والواقع أن هذا المبدأ كان فى مقابل سكون الروافض وتعلقهم بفكرة المهدى المنتظر ، وإيثارهم السكون انتظاراً لخروج مهديهم الذى سيخرج بالسيف فى يوم من الأيام ، وهو أيضا يعنى إنكار التقية .

وتميزت دعوة زيد بالمذهب العقلى وانفتاحه على تيارات الفكر ، وعدم انغلاقه وتعصبه ، فلقد تتلمذ على يد واصل بن عطاء المعتزلى الذى كان يجوز الخطأ على جده فى قتال الناكثين والقاسطين ، ومن يتكلم فى القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت [3] والصلة قوية بين آراء الزيدية والمعتزلة ، وقد كان زيد لا يخالف المعتزلة إلا فى أصل المنزلة بين المنزلتين [4] .

وانقسمت الزيدية إلى ثلاث فرق سنتناولها فيما يلى :

١ - الجارودية :

هم أتباع أبى جارود بن المنذر العبدى ، وقد قالوا بأن النبى عليه الصلاة والسلام نص على إمامة على بالوصف دون الاسم ، وأن الصحابة كفروا بتركهم بيعة على ، وهم فى هذا يفارقون بقية فرق الزيدية ، وقالوا إن الحسن ابن على كان هو الإمام بعد على ، ثم الحسن نص على إمامة أخيه الحسين ،

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٣٦ ، والاسفرايني، التبصير ، ص ١٦

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٢١٠

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٠٩

(٤) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٢٠

ثم صارت الإمامة شورى فى أولاد الحسن والحسين ، فمن خرج منهم شاهرا سيفه داعيا إلى دينه ، وكان عالما وعارفا فهو الإمام ، وزعمت فرقة منهم أن النبى نص على إمامة الحسن بعد على والحسين بعد الحسن، وزعم قوم منهم أن الإمام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، ولا يصدقون بقتله ولا بموته ، ويزعمون أنه هو المهدى المنتظر الذى يخرج فيملك الأرض، ومنهم من ينتظر محمد القاسم الطالقان ولا يصدق بموته [(١)] .

ويمكننا أن نستخلص من هذه الأقوال ، أن الجارودية هم متطرفو الزيدية وأنها مالت إلى الإمامية ، فهم قريبون من الإمامية لقولهم بنص النبى ﷺ على إمامة على ، وإن كانوا يختلفون فى أنه نص عليه بالوصف لا بالاسم ، كما ذكرت الإمامية ، وفى هذا القول مخالفة لرأى « زيد » الذى أجاز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، أيضا يوافقون الإمامية فى القول بتكفير الصحابة لتركهم بيعة على ، وهم يخالفون رأى « زيد » فى ذلك بعدم تكفيرهم ، أيضا يوافقون الإمامية فى القول بفكرة المهدى المنتظر ، وهذا مخالف لما ذهب إليه « زيد » ولقد كفرهم أهل السنة لتكفيرهم الصحابة وتبرأ منهم باقى الزيدية .

٢ - السليمانيـــــة :

هؤلاء أتباع سليمان بن جرير الزيدى ، الذى قال إن الإمامة شورى ، وأنها تنعقد بعقد رجلين من خيار الأمة ، وأجاز إمامة المفضول ، وأثبت إمامة أبى بكر وعمر ، وزعمت أن الأمة تركت الأصلح فى البيعة لهما ، لأن علياً كان أولى بالإمامة منهما ، إلا أن الخطأ فى بيعتهما لا يوجب كفرا أو فسقا ، لكن ابن جرير كفر عثمان بالأحداث التى نقمها الناقمون عليه ، وكذلك كفر عائشة والزبير وطلحة بإقدامهم على قتال على ، وأهل السنة يكفرون سليمان ابن جرير لأنه كفر عثمان .

ولقد ذكر الشهرستانى أنه قد تابعه على قوله قوم من المعتزلة منهم جعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب ، وكثير النوى وهو من أصحاب الحديث ، وقالوا

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٠ ، ٣١

إن الإمامة لا يحتاج إليهـــا معرفة الله تعالى وتوحيده ، وإنما ذلك حاصل بالعقل ، وإنما يحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين ، فهى بذلك أمر تقتضيه الجماعة حتى لا يكون الأمر فوضى ، أيضا لا يشترط أن يكون الإمام أفضل الأمة علما وحكمة ، وذلك لجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، ولقد مالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك ، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد ، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهـــل الاجتهاد فيراجعه فى الأحكام ويستفتى منه فى الحـــلال والحرام (١) .

وهذه الفرقة تبدو أكثر اعتدالا من الجارودية فهى تقول بقول « زيد » لكنها أخطأت فى تكفير عثمان وهو صحابى جليل له فضله ومكانته .

٣ - البتريـــة :

وهؤلاء أتباع رجلين: أحدهما الحسن بن صالح بن حى ، والآخر كثير النواء الملقب بالأبتر ، وهم يوافقون السليمانية ، ولقد عد الشهرستانى كثير النواء من السليمانية ، إلا أنهم يتوقفون فى أمر عثمان ، ولم يقدموا على مدحه ولا على ذمه ،وهؤلاء أحسن حالا عند أهل السنة من السليمانية ، ولقد ذكر البغدادى أن البترية والسليمانية من الزيدية يكفرون الجارودية من الزيدية لتكفيرهم أبو بكر وعمر ، والجارودية يكفرون السليمانية والبترية لتركهم تكفير أبى بكر وعمر (٢) .

* * *

رابعا - نماذج من آراء الزيدية الكلامية :

١ - أسماء الله وصفاته : اختلفت الزيدية فى إطلاق اسم « شىء »على الله تعالى ، فهل يقال إنه شىء أم لا ، فالفرقة الأولى وهم جمهور الزيدية

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٢ ، والشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ١ ص ٢١٤

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٤ ، والبغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٣

يقولون إن البارى عز وجل شىء لا كالأشياء ولا تشبهه الأشياء [١] . وهم فى هذا موافقون لرأى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فى جواز إطلاق القول بأن الله شىء لا كالأشياء

وهم بذلك القول لا يقولون بوقوع التشابه بين الله ومخلوقاته فى إطلاق الأسماء ، والأساس عندهم فى إطلاق الأسماء توقيفى وليس قياسى ، أى يتوقف على إذن الشرع فى إطلاقه ، ولقد ورد إطلاق اسم الشىء على الله ، مثل قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[٢] .

والفرقة الثانية : يتوقفون فى إطلاق اسم « شىء » على الله تعالى فهم يقولون : إننا لا نقول إنه شىء أو إنه ليس بشىء [٣] .

وبالنسبة للصفات فانقسموا إلى فرقتين :

الأولى منهم : أصحاب سليمان بن جرير يقولون إن البارىء عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ، وأن علمه شىء ، قادر بقدرة لا هى وهو ولا غيره ، وأن قدرته شيىء وكذلك القول فى سائر صفات النفس والذات .

ويقولون إن الله سبحانه لم يزل مريدا ، وإنه لم يزل كارها للمعاصى ، وأن الإرادة للشىء هى الكراهة لضده ، وكذلك لم يزل راضيا ، ولم يزل ساخطا ، وسخطه على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم ، ورضا الله على المؤمنين هو أن لا يعذبهم [٤] .

وقول هذه الفرقة يوافق ما ذهب إليه متكلمى أهل السنة من ماتريدية وأشاعرة .

ويبدو فى قولهم إنهم يوحدون بين الإرادة والمحبة والرضا ، وهم فى ذلك يوافقون المعتزلة والأشعرى ويخالفون ما ذهب إليه الماتريدية [٥] .

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٦ .
(٢) الشورى : ١١ .
(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٦ .
(٤) نفس المرجع السابق (٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٥ .

والفرقة الثانية منهم : يقولون إن البارى عز وجل قادر سميع بصير بغير حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر ، وكذلك القول فى سائر صفات الذات ويمنعون القول : لم يزل البارى مريدا ولم يزل كارها ولم يزل راضيا [١] ، وهم فى هذا يوافقون المعتزلة فى نفى الصفات .

٢ - **خلق الأعمال** : يذكر الأشعرى اختلاف الزيدية فى ذلك إلى فرقتين :

الأولى منهم : يقولون إن أعمال العباد مخلوقة لله ، خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن ، فهى محدثة له مخترعة ، وهم فى هذا يوافقون متكلمى أهل السنة .

والفرقة الثانية : يزعمون أنها غير مخلوقة لله ولا محدثة له مخترعة وإنما هى كسب للعباد أحدثوها وأبدعوها وفعلوها [٢] .

وهذه الفرقة توافق قول المعتزلة فى نسبة الأفعال للعباد ، وربما يكون للصلة القوية بين الزيدية والمعتزلة وتتلمذ زيد على يد واصل بن عطاء أثر فى ذلك ، وأيضا يمكن القول إن قولهم بنسبة الأفعال للعباد كرد فعل لشيوع عقيدة الجبر التى آزرها الأمويون ليخمدوا نار الثورة ضدهم ، والزيدية قد وقفت موقف المعارضة والمقاومة لهم ، وفى وجه الأفكار التى أشاعوها ليثنوا الناس عن الثورة ، فهذا القول يتفق مع طبيعتهم الثورية ، فعقيدة الجبر لا تناسب مبدأ الخروج على أئمة الجور والظلم .

ولقد اختلفوا فى الاستطاعة وهل هى مع الفعل أو قبله ، فقالت فرقة منهم بأنها مع الفعل ، والأمر قبل الفعل ، والشيىء الذى يفعل به الإيمان هو الذى يفعل به الكفر [٣] ، وهذا القول يعنى صلاحية القدرة للضدين ، والقول

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٧ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٨ .
(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٨ .

بصلاحية القدرة للضدين مع القول بمقارنة القدرة للفعل عده المعتزلة قول متناقض [1] وفرقة منهم قالت بأن الاستطاعة قبل الفعل .

ورأى الزيدية فى خلق الأفعال يتقاسمه موقف المعتزلة عند بعضهم وموقف متكلمى أهل السنة عند البعض الآخر .

٣ - **الإيمـــان** : ولقد اختلفوا فى الإيمان على فرقتين :

الأولى منهم : يزعمون أن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفرا ، ومعنى الكفر عندهم ليس شركا بل هو كفر نعمة .

والثانية : تقول إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وليس ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفرا ، وذكر الأشعرى أن أوائلهم يقولون بالقول الأول ومتأخريهم يقولون بالقول الثانى .

وأجمعوا على أن مرتكبى الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، لا يخرجون منها ولا يغيبون عنها [2] .

وهذا يدل على موافقة بعضهم للخوارج فى الوعيد ، والآخرين لرأى أهل السنة .

وتعد فرقة الزيدية أكثر فرق الشيعة اعتدالا ، ويظهر ذلك من مقارنة آرائهم بباقى آراء فرق الشيعة ، وهم يعدون أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة ، ولقد نشأ فى الزيدية تيار يناصر آراء أهل السنة ، وتيار يناصر المعتزلة [3] .

* * *

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٤٩ .

(٣) انظر الكتاب القيم عن الزيدية للأستاذ الدكتور أحمد صبحى .

الفصل الثانى

الخـــــوارج

١ - نشـــأة الخوارج :

سبق الإشارة إلى أن الأحداث السياسية وما جرته من حروب فى المجتمع الإسلامى ، كانت سببا فى ظهور الفرق والأحزاب ، وأدت إلى انقسام المسلمين ، ولم يكن الصدع الوحيد بين المسلمين هو الحروب بين على بن أبى طالب ومخالفيه ، بل سرعان ما امتد ليشمل مؤيدى على أنفسهم ، فانقسموا بين مؤيد لعلى ومشايع له وهم الشيعة ، وبين خارج عليه ومكفر له لقبوله التحكيم وهم الخوارج .

فالخوارج هم الذين خرجوا على على بن أبى طالب وهم حزب سياسى دينى ، قام فى وجه السلطة القائمة من أجل الدين كما فهموه ، وهم لا يعدون أنفسهم خارجين عن الدين بل خارجين من أجل الدين ، ومن أجل إقامة شرع الله ، غير مبالين بما يحـدثه ذلك الخروج من فرقة وانقسـام وأحداث دامية ، وهم مجاهرون بدعوتهم ، متمسكين بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، غير مبالين بما يؤدى إليه تطبيق هذا المبدأ ، من قتل المخالفين سرا أو علنا ، ولقد تشبثوا بهذا المبدأ وتطبيقه ، حتى أصبح علامة من علاماتهم ، وراموا إلى إقامة دولة إسلامية تقوم على الدين وأحكامه .

ولقد أطلقت عليهم عدة أسماء وألقـاب ، منها أنهم سموا « خوارج » و « حرورية » و « شراة » و « مارقة » و « محكمة » والسبب الذى من أجله سموا خوارج هو خروجهم على على بن أبى طالب ، والسبب الذى من أجله سموا حرورية لأنهم لم يرجعوا مع على إلى الكوفة واعتزلوا صفوفه ونزلوا بحروراء فى أول أمرهم ، وسموا شُراة لأنهم قالوا شرينا أنفسـنا فى طاعة الله ، أى بعناها بالجنة ، وسموا مارقة ، وذلك للحديث النبوى الذى أنبأ بأنه سيوجد مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية ، إلا أنهم لا يرضون بهذا

اللقب ، وسموا محكمة لإنكارهم الحكمين « عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى » وقالوا لاحكم إلا لله(١) .

وارتبطت نشأة الخوارج بالأحداث التى قامت بين على بن أبى طالب ومعارضيه وتعرض كتاب الفرق لبداية نشأة الخوارج وخلافهم مع على وتفصيل تلك الأحداث ، وسنذكر رواية الشهرستانى فى ذلك ، فيقول « اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب جماعة ممن كان معه فى حرب صفين ، وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين الأشعث بن قيس ومسعود بن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى . حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف حتى قال : أنا أعلم بما فى كتاب الله ، انفروا إلى بقية الأحزاب ، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ، وأنتم تقولون صدق الله ورسوله ، قال : لترجعن الأشتر عن قتل المسلمين ، وإلا لنفعلن بك كما فعلن بعثمان ، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين ، وما بقى فيهم حشاشة قوة ، فامتثل الأشتر أمره ، وكان من أمر الحكمين أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا ، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فما رضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على بعث أبو موسى الأشعرى ، على أن يحكما بكتاب الله تعالى ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك ، خرجت الخوارج عليه وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله »(٢) .

ولقد توالت الأحداث بعد ذلك بين على والذين خرجوا عليه ،ومحاولته إقناعهم بالحجة ، ولكنهم لم يستجيبوا ، ثم قيام الحرب وهزيمتهم وهروبهم إلى سجستان واليمن ، وبعثهم من جديد وتكوين فرق كانت لها صولات وجولات من حين لآخر على السلطة القائمة ، وسوف لا نعرض لذلك الجانب التاريخى ، وإنما سنعرض الأفكار العامة للخوارج ، ثم نعرض لبعض الفرق الرئيسية عندهم ، محاولين أن نتلمس بصفة خاصة الجانب الكلامى المتصل

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٥٥ - ١٥٦

بالبحث فى العقائد ، وقبل أن نعرض لذلك نورد ملاحظات على نص الشهرستانى المتعلق بنشأة الخوارج ·

فالنص يشير إلى أن الخوارج هم الذين دفعوا عليًّا لقبول التحكيم ، ثم ثاروا عليه بعد ذلك لظهور نتيجة التحكيم مخالفة لرأيهم ، ولقد أشار الشهرستانى بعد ذلك النص إلى أنهم كذبوا على عَلِيٍّ ووقعوا فى تناقض وذلك لأنهم قالوا إنه حكم الرجال وليس ذلك صدقا لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، وأيضا أن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة وهم رجال (١) ·

ويبدو أن هذا الموقف المتناقض كان نتيجة لفرط تمسكهم بالظاهر ، فهم قد قبلوا التحكيم لأول مرة لأنه لا حكم إلا لله والتحكيم كان الاحتكام إلى كتاب الله ، ويؤيد هذا طبيعة الخوارج أنفسهم ، إذ أنهم يرجعون إلى طبقة القراء الذين كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويتلونه بحرارة جهرا وسرا ، نهارا وليلا ، وكانوا يلقبون بلقب ذوى الجباه المعفرة بسبب ما تبين فى وجوههم من أثر السجود وهؤلاء هم التربة التى نبت فيها الخوارج (٢) ، ومن هنا كان تمسكهم بالقرآن وجعله حكما بين المسلمين،فلما رفع رجال معاوية المصاحف ، سارع هؤلاء إلى قبول التحكيم إذ لا حكم عندهم سوى كتاب الله ، وأيضا هم رجال عبادة لا شأن لهم بالسياسة ودروبها الملتوية ، لذا كان انخداعهم ، ولما جاءت نتيجة التحكيم مخيبة لآمالهم ، تمسكوا بحرفية مبدأ « لا حكم إلا لله » دون أن يكون لديهم صورة عملية لكيفية تطبيق هذا المبدأ ، وخلاصة القول إن تمسكهم بالحرفية وقلة خبرتهم السياسية كانت وراء تناقضهم فى قبول التحكيم ثم رفضه ·

وفى نص الشهرستانى ما يشير إلى وجود سابق للخروج على مسألة التحكيم ، فقد أشار إلى إنذار الذين ناقشوا عليا من الخوارج إن لم يقبل التحكيم فسوف يلقى ما لاقاه عثمان على أيديهم ، وهذا يعنى وجود الخوارج

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٥٧

(٢) يوليوس فلهاوزن ، الخوارج والشيعة ، ص ٤٠

من قبل التحكيم ، وأنهم من سلالة طبقة القراء ، وأيضا يعنى أن قبول على للتحكيم لم يكن هو السبب الأول والوحيد لظهور الخوارج ، بل كان بمثابة الشرارة التى اندلعت منها نار ثورة الخوارج عليه .

***

٢ - المبادىء العامة للخوارج :

تنوعت فرق الخوارج ، وقد ذكر البغدادى أن فرقها تربو على العشرين فرقة ، ولا شك أن كثرة هذه الفرق يعنى اختلافها فيما بينها فى بعض الأمور التفصيلية ، لكن يجمعها بعض مبادىء عامة تقول بها هذه الفرق ، وسوف نشير فيما يلى إلى أهم المبادىء التى يقول بها معظم الخوارج :

(أ) **رأيهم فى الإمامة** : لا شك أن موضوع الإمامة قد استحوذ على فكر الخوارج ، ولم تكن الشيعة وحدها هى التى تهتم بذلك المبدأ ، إذ أن حول هذا المبدأ والاختلاف فيه كانت نشأة الخوارج أيضا .

بادئ ذى بدء يرى الخوارج وجوب الإمامة ما عدا النجـدات ، ويقول ابن حزم : « اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ ، حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الإمامة إنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم » (١) .ولا شك أن نظرة النجدات من الخوارج ، غير واقعية ، لأنه لا بد من حاكم يقيم حدود الله وأحكامه ولو ترك الناس وشأنهم لاختلفوا فى ذلك ، والخوارج هدفهم العام هو إقامة حدود الدين ، ولا يخفى دور السلطة فى تحقيق ذلك .

ولقد علق الخوارج أهمية كبيرة على الإمامة ، ورأوا فى صلاحها صلاح للأمة ، وفى فسادها فساد للأمة ، حتى أن البيهسية منهم يرون أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية بأسرها (٢) ويشير هذا إلى أهمية دور الإمام ، وإلى ضرورة

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٤ ، ص ٨٧

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٧١

:

وجود الإمام الصالح ، وأيضا يشير إلى واجب الرعية فى تقويم الإمام المعوج أو أن مصيرها مرتبط بمصيره ، وسوف نذكر ذلك فيما بعد .

وعن شروط الإمامة فيرى الخوارج أنه يجوز أن يكون الإمام غير قرشيا ، وليس بلازم أن يكون الامام قرشيا ، فيذكر الشهرستانى أنهم جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل ما ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماما (١) .

وتمسك الخوارج بأن القرآن لم يذكر نسل معين يكون منه الإمام ، بل اشترط العدل فقط فى الحاكم فيقول الله تعالى : ﴿ .. وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ، إِنَّ اللَّهَ نعمًّا يَعظُكُم به ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِى الأَمْرِ منكُمْ ، فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُم تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (٢) . فليس فى هذا تحديد لقبيلة معينة ، فعلى هذا فالقرآن لم يشترط أن يكون الإمام من قريش أو غير قريش فالمعنى يدل على العموم ، ولا يجوز تخصيصه بقريش احتجاجا بالحديث الذى ذكره أبو بكر - رضى الله عنه - يوم بيعة السقيفة ، وهو قول الرسول ﷺ : « الأئمة من قريش » وأن ذلك الحديث يخصص لفظ العموم ويقيده ، ويجعل الأئمة من قريش ، وذلك لورود أحاديث أخرى لا تحمل هذا المعنى ولا تقيد العموم الذى أطلقه القرآن بلا تقييد ، وذكروا أحاديث أخرى مخالفة للحديث الذى ذكره أبو بكر منها قول الرسول ﷺ : « أن أمر عليكم عبد مجدع ، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا » لذا فلا وجه لتقييد العام .

وما ذهب إليه الخوارج فى جواز أن تكون الإمامة فى غير قريش مخالف لرأى الشيعة التى تقول بإمامة على بن أبى طالب وهو قرشى، ولا تخرج الإمامة من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده (٣) .

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٥٧ .

(٢) النساء : ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٥ .

وأيضا خلاف ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن من شروط الإمامة أن يكون الإمام قرشيا ، واحتجوا بحديث أبو بكر وقالوا أيضا بحديث آخر للرسول « قدموا قريشا ولا تتقدموها »(١) . ، لكننا نجد من بين متكلمى الأشاعرة من يقول بانتفاء شرط القرشية فى الإمامة كالقاضى الباقلانى (٢) .

والواقع أن جواز الخوارج أن تكون الإمامة فى غير قريش ، ينبع من نظرتهم إلى مفهوم الدولة فى الإسلام ، فهم يرمون إلى إقامة أمة إسلامية أساسها الدين ، ولا تقوم على عصبية معينة ، وتشمل كل المسلمين ، ويتمتعون بكل الحقوق والواجبات ، ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى ، ولا تمايز لطبقة أو نسل معين على غيره ، إنها نظرة تنبع من مبدأ المساواة الذى يقوم على دعوة القرآن فى تقرير مبدأ المساواة ، ولا نريد الدخول فى تفصيلات أكثر من هذا حتى لا يخرج البحث عن حدوده ومجالاته .

أما عن باقى الشروط اللازم توافرها فى الإمام ، فلا خلاف كبير بين الخوارج وغيرهم فى تلك الشروط ، من ضرورة أن يكون عالما بالدين مجتهدا فيه ، وله خبرة بأمر الحروب ، وإقامة العدل ، علاوة على بعض الشروط العامة التى يجب توافرها فيه ، كأن يكون مسلما حرا ، وسليم الأعضاء ، بالغا ، عاقلا ، وأن يكون ذكرا فلا تجوز إمامة امرأة .

وجميع الخوارج فيما يروى عنهم الأشعرى يقولون باستخدام السيف لإزالة أئمة الجور ، ومنعهم أن يكونوا أئمة ، بأن شىء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف (٣) فالثورة على الحاكم الظالم واجبة ، ومقاومته ضرورة ، وتاريخ الخوارج كان تطبيقا عمليا لذلك الرأى ، فقد كانوا يجاهرون به فى معظم الأحيان ، ويطبقونه كلما سنحت لهم الفرصة بذلك ، ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل تبرأوا ممن كان يوالى السلطان حتى ولو كان منهم ، ففرقة نجدة قد

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٤٢٦ - ٤٢٧

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٧٤

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٠٤

طلبوا من « نجدة » استتابته عندما كاتب عبد الملك بن مروان ، وذكر الأشعرى قولهم بجواز اعتراض الناس بالسيف ما عدا الأباضية [1] .

ومن هذا يتضح موقف الخوارج بجلاء فى الوقوف فى وجه الحاكم الظالم ، وذلك يتفق مع طبيعتهم الثورية ، التى تقضى بمقاومة الظلم ، ولقد كان هدفهم الأسمى إقامة دولة تطبق شرع الله وأحكامه ، وفى سبيل ذلك لابد من مقاومة لكل خارج عن حدود الدين سواء أكان حاكما أو محكوما، غير مبالين بالنتائج التى تنجم عن ذلك ، ولقد رأينا فيما سبق ما يشير إلى تفاخرهم بقتل عثمان بن عفان ، وسوف نرى كيف أباحت بعض فرقهم قتل مخالفيهم سرا أو علنا .

(ب) موقفهم من على بن أبى طالب : قلنا فيما سبق إن فرقة الخوارج نشأت من بين مؤيدى على بن أبى طالب ، وأنهم رأوا أنه الإمام الشرعى لمبايعة أهل الحل والعقد له ، وحاربوا معه فى موقعة الجمل ، وظلوا على تأييدهم له ضد معاوية حتى ظهور التحكيم حيث ظهرت مواقفهم المتناقضة من قبول التحكيم ثم رفضه والخروج على علىّ لقبوله ، وكان هذا هو أول خلاف بينهم وبين على من التحكيم ، فعلى قبل التحكيم وهم قد رفضوه ، وذلك لأنهم يرون أن عليا هو الخليفة الشرعى ببيعة أهل الحل والعقد له ، ومعاوية ليس كذلك، فيجب إذا سالم هو وجنده أن يدخل فى طاعة على الخليفة الشرعى ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[2]، يدل على أن المسالم يدخل تحت إمرة الذى سالم له – وعلى هذا قد أخطأ على لأنه رضى بالتحكيم ولأنه حكم رجلين فى النزاع ، والواجب عليه أن لا يحكم الرجال، بل يطلب من معارضيه الدخول فى طاعته بلا قيد ولا شرط .

أما رأى على فى التحكيم ، فقد ذكر أنه تأسى فى ذلك برسول الله ﷺ فى يوم الحديبية ، حيث كان الصلح بين الرسول وبين المشركين ،

---

(1) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٩ ، ٢٠٤

(2) الأنفال : ٦١

ويفهم من هذا أن على قد رضى بالتحكيم حقنا للدماء ، لكن الخوارج رأت فى موافقة على للتحكيم أنه كان غير متثبت من ولايته لقبوله التحكيم ، وأنهم لا يصح أن يكونوا تحت إمرة رجل غير متثبت من بيعته ، وأكثر من هذا أنهم ندموا لقتالهم معه أصحاب الجمل لأنهم قتلوا من لا يستحق القتل ·

ولقد جرت مناقشات بينهم وبين على ، وذلك لمحاولة على إقناعهم بالحجة ، وتروى لنا كتب الفرق صورة هذه المناقشات التى ظهر فيها قوة حجة على ودليله ، ورجوع أغلبهم عن موقف معارضة على ، وبقاء أقلية منهم على رأيهم قويت شوكتهم فيما بعد ·

وهم يجمعون على كفر على منذ قبوله التحكيم ، واختلفوا فى هل كفره شرك أم لا ؟ وهم يثبتون خلافة أبى بكر وعمر ، وينكرون عثمان وعليا بعد التحكيم ، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى أقطاب التحكيم (١) .

(جـ) **خلود صاحب الكبيرة** : يذكر الأشعرى إجماع الخوارج على أن كل كبيرة كفر ، إلا « النجدات » فإنها لا تقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما (٢) وهذا الموقف المتشدد من الخوارج اتجاه أصحاب الذنوب ، هو نتيجة لاعتبارين : الأول : هو موقفهم المتشدد فى الدين ، فقد كانوا أهل عبادة وتقوى ، وتمسكوا بظواهر النصوص ، ولم يقبلوا التهاون أو التفريط فى حد من حدود الله ، والثانى : هو جعلهم العمل من الإيمان وركن من أركانه الأساسية ، فالإيمان عقد ، والعمل أحد أركان هذا العقد ، ومن أخل بأحد شروط العقد ، سقط العقد كله ، وخرج من الإيمان إلى الكفر ، وتعويل الخوارج على العمل ، لأنهم أهل سلوك عملى ، وليس الدين عندهم مجرد اعتقاد نظرى ، بل لابد من مطابقة السلوك لهذا الاعتقاد ، وهم قد جعلوا الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وهم موافقون بذلك لرأى المعتزلة ولرأى معظم الفقهاء والمحدثين ، لكنهم يؤكدون

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٦٧

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٦٨

على أهمية العمل ، ويقولون بخروج صاحب الكبيرة من الإيمان ، وخلوده فى النار .

وموقف الخوارج من صاحب الكبيرة وخلوده فى النـار يوافق رأى المعتزلة ، وإن افترقت عنهم المعتزلة فى القول بأنه لا يعذب عذاب الكافرين والتوقف عن تسميته ، ويخالفون رأى أهل السنة فى جواز العفو عن مرتكب الكبيرة وعدم خلوده فى النار .

(د) **مجمل آراء الخوارج الكلامية** : لقد كانت نشأة الخوارج نتيجة للأحداث السياسية ، واستحوذت تلك الأحداث على اهتماماتهم ، فانشغلوا فى المقاومة والحروب والثورة على السلطة القائمة ، والمعارك التى قامت بينهم وبين مخالفيهم ، وفضلا عن ذلك فهم أصحاب سلوك عملى فى العبادة ، كل ذلك جعلهم أهل عمل لا نظر ، لذا قل الجانب النظرى عندهم ، مما يجعل إنتاجهم فى المسائل الكلامية قليلا ، لكنه ليس منعدما ، حيث إن هذه المواقف العملية قد استندت إلى أساس اعتقادى نظرى .

ولقد ذكر ابن النديم أسماء متكلميهم ، ومنهم اليمان بن ربـاب وكان أولا ثعلبيا ثم انتقل إلى قوم البيهسية ، وكان نظارا متكلما مصنفا للكتب ، وله فى ذلك كتاب المخلوق ، كتاب التوحيد ، كتاب أحكام المؤمنين ، كتاب الرد على المعتزلة فى القدر ، كتاب المقالات ، كتاب إثبات إمامة أبى بكر والرد على المرجئة ، وكتاب الرد على حماد بن أبى حنيفة ، ومنهم يحيى بن كامل بن طليحة الخدرى ، وكان أباضيا ، وله كتاب فى المسائل التى جرت بينه وبين جعفر بن حرب ، وفى الرد على الغلاة ، وطوائف الشيعة ، ومنهم عبد الله ابن يزيد كان أباضيا ومن أكابر الخوارج ومتكلميهم ، وله كتاب فى التوحيد ، والرد على المعتزلة ، والرد على الرافضة ، ومن رؤساء الأباضية إبراهيم بن إسحاق الأباضى وله من الكتب الرد على القدرية وكتاب الإمامة[1] ، ويشير هذا إلى وجود المصنفات الكلامية عند الخوارج وأنهم اهتموا بالرد على مخالفيهم .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩

ويهمنا أن نشير بإيجاز إلى بعض المسائل الكلامية التى قد نجدها عند الخوارج ، حيث إن هذه المسائل على قلتها لها أهمية خاصة حيث انها تمثل بواكير المباحث الكلامية .

وأول ما يقوم عليه التوحيد هو معرفة الله تعالى ، ولقد اهتم الخوارج بضرورة أن تكون معرفة الله تعالى أول وأهم كل شىء ، حيث إنها ينبنى عليها الإيمان ، ومعرفة الله ورسله وشرعه أمر واجب وضرورى ولا يعذر فيه أحد كما هو عند فرقة النجدات من الخوارج (١) ورأى « المعلومية » من« العجاردة » أيضا أن من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل ، بينما تقول « المجهولية » من « العجاردة » أنمن علم الله ببعض أسمائه لم يجهله (٢) وهذا يبين ضرورة معرفة الله جملة أو تفصيلا ، لكن لا خلاف بينهم على ضرورة معرفة الله .

ولقد فرقت « الحفصية » من الأباضية بين معرفة الله وغيره ، وبين الشرك والكفر ، فمن عرف الله وكفر بما دون ذلك كالرسول والشريعة فهو كافر برى من الشرك ، ومن جهل الله وأنكره فهو مشرك (٣) .

بينما نجد « البيهسية » ترى ضرورة معرفة الله ورسله وكتبه ومعرفة الحرام ، وما جاء فيه الوعيد ، ومن ذلك ما يجب معرفته تفصيليا ومنه ما ينبغى أن يعرف باسمه ، لكن الجهل عندهم بالدين أو اقتراف الذنوب يؤدى إلى الشرك (٤) .

وكل هذه النصوص تشير إلى ضرورة معرفة الله وكتبه ورسله وشرائعه ، على الجملة أو التفصيل ، وأن المقصر فى ذلك يكون مشركا عند بعضهم ، أو كافرا عند البعض الآخر بينهم .

وهذا يعنى ضرورة أن يقوم الإيمان على المعرفة ، وقد أولوها أهمية خاصة ، وجعلوها أساسا للعمل،فنجد « المكرمية » تقول بأن تارك الصلاة كافر

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٥ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٩ .
(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٣ .
(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٩٤ .

لجهله بالله تعالى وكذلك سائر الكبائر ، بل لقد وحدوا بين معرفة الله تعالى وطاعته بحيث أن من يعرف الله تعالى لا يقدم على معصيته [1] ، وهذا القول قريب من قول سقراط بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل .

ولكن ما هو طريق معرفة الله عند الخوارج ؟ يذكر الأشعرى أن الخوارج لا يرون على الناس فرضا ما لم تأتهم الرسل وأن الفرائض تلزم بالرسل واعتلوا بقول الله عز وجل : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[2] ، وأنه لا حجة لله على الخلق فى التوحيد إلا بالخبر ، أى ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء[3] .

وعن موقفهم من صفات الله تعالى ، فيذكر الأشعرى أن قولهم فى التوحيد مثل قول المعتزلة ، وهم جميعا يقولون بخلق القرآن ، وفرقة الأباضية منهم تخالف المعتزلة فى الإرادة فقط ، فهم يقولون إن الله سبحانه لم يزل مريدا لمعلوماته التى تكون أن تكون ، ولمعلوماته التى لا تكون ألا تكون ، والمعتزلة - إلا بشر بن المعتمر - ينكرون ذلك [4] .

ووفقا لرأى الأشعرى يمكن القول بأن الخوارج ترى رأى المعتزلة بعدم زيادة الصفات عن الذات ، وأنها ليست شيئا سوى الذات فهى عين الذات أو أحوال لها أو مجرد اعتبارات ذهنية تفهم بها الذات .

أما عن موقفهم من القدر وخلق الأفعال ، فمنهم من يقول بقول المعتزلة ومنهم من يقول بقول أهل السنة [5] .

وسوف نشير إلى مزيد من الآراء الكلامية للخوارج من خلال عرض فرقهم الرئيسية .

* * *

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ١ ص ١٧٩

(2) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٠٦ - والآية من سورة الإسراء : ١٥

(3) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٦

(4) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٠٣

(5) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ - ٩٥

٣ - فرق الخوارج :

سنذكر فيما يلى نماذج من الفرق الرئيسية للخوارج :

(أ) الأزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفى المكنى بأبى راشد ، ويذكر البغدادى أنهم أكثر فرق الخوارج عددا وأشدهم شوكة ، وفيما يلى نوجز أهم آرائهم · مع مناقشة تلك الآراء :

١ - لقد أكفروا عليا ، وقالوا إن الله أنزل فى شأنه : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾[1] ·وصوبوا ابن ملجم قاتل على ، وقالوا إن الله أنزل فى شأنه : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴾[2] . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس[3] ·

وهنا نلتقى بصور التأويلات الفاسدة للقرآن التى وجدنا شبيها لها عند غلاة الشيعة ، فقد أخذت كل فرقة تؤول الآيات القرآنية بما يوافق هواها ، لكنه بعيد عن المعنى الصحيح ، وأيضا موقفهم الخاطىء ومغالاتهم فى الحكم بتكفير على ومخالفيه ، وفيهم من حضر بدر ومشهود له بالجنة ، أيضا الأساس الواهى الذى بنوا عليه تكفيرهم لعلى ، وذلك لقبوله التحكيم ، وقبوله التحكيم لا يعنى كفره ، فلقد قبله حقنا لدماء المسلمين ، وتأسيا بقبول النبى ﷺ لشروط الحديبية ، وكذلك ما أخذوه على عثمان والباقين ليس فيه كفرا بواحا ، فهم على الأقل لم يقولوا بالكفر ولم يأتوا،فضلا عن مكانتهم ، أن الأمر لا يعدو إلا أن يكون اجتهادا واختلافا فى الرأى ·

٢ - موقفهم المتشدد من مخالفيهم ، وهذا يتضح من اعتبارهم لمخالفيهم من المسلمين مشركون ، فى حين اعتبرتهم المحكمة الأولى كفرة لا مشركون ،

---

(١) البقرة : ٢٠٤ ·　　　(٢) البقرة : ٢٠٧ ·

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٣ ·

وأيضا قولهم إن القعدة - أى الذين قعدوا عن نصرة على وعن مقاتلته - أيضا مشركون[١] ، وهذا يشير إلى رفضهم لموقف الذين اعتزلوا القتال والحروب الدائرة بين المسلمين، وهو موقف يحمدوا عليه، لا أن يصيروا من أجله كفارا .

ولقد كان من فرط تشددهم ضد مخالفيهم ، أن أوجبوا امتحان من قصد عسكرهم إذا ادعى أنه منهم ، وذلك بأن يدفع إليه أسير من مخالفيهم ، ويأمروه بقتله ، فإن قتله صدقوه فى دعواه أنه منهم ، وإن لم يقتله قالوا : هذا منافق ومشرك وقتلوه [٢] .

وهذا يبين مدى نزعتهم المتشددة ضد مخالفيهم ، بل لقد استباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل أطفالهم ، وقالوا بمبدأ الاستعراض ، وهو مبدأ يؤدى إلى الفتك بالجماعة ، وسفك دمائها ، وتفتيت وحدتها ، وزعموا أن أطفال مخالفيهم مشركون ، وقطعوا بأنهم مخلدون فى النار[٣] .

وهذه الآراء ليست بآراء صحيحة ، بل هى خلاف قواعد الدين الصحيحة ، فإن قتل المسلم أو تكفيره أمر عظيم، قد حرمه الإسلام ونهى عنه ، وجعل إتيانه من الكبائر ، وصيانة حياة المسلم قاعدة بديهية وأساسية فى الإسلام ، لا تحتاج إلى إيراد الكثير من الأدلة ، فهم بذلك قد خالفوا قواعد الدين الصريحة .

وأيضا حكمهم على الأطفال وتخليدهم فى النار ، وهو حكم خاطىء لأنهم لم يبلغوا حد التكليف ، فهم يلحقونهم بآبائهم الكفرة ، وهم بذلك يعذبون بلا ذنب اقترفوه ، سوى كونهم أبناء لأولئك الآباء ، وهذا يتعارض مع القاعدة الإسلامية وهى المسئولية الفردية ، وأن لا تزر وازرة وزر أخرى .

٣ - قد يبدو تشدد الأزارقة حتى مع أنفسهم عندما قالوا بأن التقية غير

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٤

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٨٣

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٨٤

جائزة فى القول أو العمل[1] ، فهذا المبدأ يعنى أن يفصح صاحب الرأى عن رأيه ولو أدى إلى هلاكه ، وهذا التطبيق لا يراعى الظروف أو الملابسات ، فقد يؤدى كشف المرء عن عقيدته فى ظروف معينة تحول بينه وبين الإفصاح ، إلى نوع من الانتحار لا معنى له : إن الصدق أمر مطلوب دائما ، لكن أن يكون المرء صادقا مع أعداء وطنه فأمر يعد خيانة كبرى ، إن الشجاعة أمر مطلوب، لكن الفرار أمام العدو أمر جائز إذا اقتضت خطط الحرب ذلك »[2] ، لقد كان هذا المبدأ انعكاس لموقف التشدد العام الذى ساد فكر الأزارقة ، حتى لم يتسامحوا مع أنفسهم .

٤ - جوز الأزارقة أن يبعث الله نبيا يعلم أنه يكفر بعد نبوته ، أو كان كافرا قبل البعثة[3] ، وفى هذا القول إنكار لعصمة الأنبياء عن الذنوب ، ومخالف لما ذهب إليه المعتزلة وأهل السنة ، فلقد ذكر الخياط أن المعتزلة لا يجيزون الغلط والخطأ على النبى فيما بلغ عن ربه . لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم ، والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة المسلمين إلا عند الفضلية من الخوارج ، والعصمة ثابتة بعد الوحى عند أهل السنة إلا عند الحشوية [4] .

٥ - مخالفتهم للأحكام الفقهية لإسقاط الرجم عن الزانى [5] ، وفى هذا مخالفة صريحة لحكم من الأحكام الواردة فى القرآن ، وتعطيل لحكم الله فى هذا الشأن ، وأيضا قد أباحوا لأنفسهم عدم رد الأمانة إلى أهلها من مخالفيهم باعتبارهم مشركين .

(ب) **النجدات** : هؤلاء أتباع نجدة بن عامر الحنفى ، الذين ضاقوا ذرعا بتشدد نافع بن الأزرق ، عندما أظهر البراءة من القعدة عنه بعد أن كانوا على رأيه ، وسماهم مشركين واستحل قتل أطفال مخالفيه ونسائهم ، ففارقه جماعة من أتباعه ، هم : أبو فديك ، وعطية الحنفى ، وراشد الطويل ، ومقلاص ،

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٤

(٢) د . فيصل عون ، علم الكلام ومدارسه ، ص ١٣٥

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق، ص ٨٣ (٤) الخياط ، الانتصار ، ص ١٤٠

(٥) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٨٣

وأيوب الأزرق ، وجماعة من أتباعهم وذهبوا إلى اليمامة فاستقبلهم نجدة بن عامر فى جند من الخوارج ، يريدون اللحوق بعسكر نافع ، فأخبروهم بأحداث نافع ، وردوهم إلى اليمامة ، وبايعوا بها نجدة بن عامر ، وأكفروا من قال بإكفار القعدة منهم عن الهجرة إليهم ، وأكفروا من قال بإمامة نافع ، وأقاموا على إمامة نجدة [1] ونوجز رأيهم فيما يلى :

١ - عذرهم بالجهالات إذا أخطأ الرجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وهذا العذر هو فى الفروع والأحكام الفقهية ، فلقد قالوا : الدين أمران : معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة فى جميع الحلال ، فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه .

وقالوا : من خاف العذاب على المجتهد فى الأحكام المخطىء قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر[2] .

وهم بذلك يقولون بالاجتهاد ، ويعذرون المخطىء فيه ، وعلى هذا كان يجب أن يكون موقفهم متسامحا مع مخالفيهم ، لكن حكمهم على مخالفيهم لا يتفق مع هذا القول ، والواقع أن قولهم بعذر المخطىء نتيجة جهله ، لم يكن نابعا من إيمانهم بحرية الفكر ، ولكن كان نتيجة لحادثة معينة ، تصرف فيها أتباع نجدة تصرفا خاطئا فعذرهم فى ذلك التصرف نتيجة جهلهم[3] .

٢ - فرق النجدات فى الحدود بينهم وبين مخالفيهم ، فقالوا إن أصحاب الحدود من موافقيهم يجوز العفو عنهم أو يعذبون فى غير النار ، ولا يخلدون

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٨٧ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٥ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٤ لتفصيل تلك الحادثة .

فى العذاب ، ثم يدخلهم الله الجنة[1] ، وهذه التفرقة تقوم على اعتبار مخالفيهم غير مسلمين بالمعنى الحقيقى ، إذ أنهم يقصرون دائرة المؤمنين والمسلمين على أنفسهم فقط .

٣ - رأيهم فى معنى الصغيرة والكبيرة ، وأن الذى يحددهما هو الإصرار على الفعل أو عدم الإصرار عليه ، فان من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ، ثم أصر عليها فهو مشرك ، وإن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر عليه فهو مسلم غير مشرك[2] ، وهم بذلك يقولون بأن صاحب الذنب المصر عليه مشرك وخارج عن الإسلام ، لكن معنى الإشراك ليس هو الإصرار على الذنب ، بل هو أن تشرك مع الله غيره فى العبادة والربوبية ، وقد يكون الاستحلال للذنب هو الذى يعنى الكفر لا الإصرار عليه ، لذا نجد أهل السنة يقررون بأن مقترف الكبيرة المستحل لها هو الذى يخلد فى النار ، لأنه باستحلاله لها أنكر ما هو معلوم فى الدين بالضرورة لكنهم لم يخرجوا صاحب الكبيرة من الإسلام ، وهذا الرأى الذى ذهب إليه النجدات انفردوا به دون سائر الخوارج .

٤ - قولهم بأن التقية جائزة فى القول والعمل[3] وهم بذلك يتخلون عن تشدد الأزارقة ، ورأوا أن تطبيق رأيهم متعذر ، وأنه يؤدى إلى تضحية لا معنى لها ، فقالوا بجواز التقية فى القول والعمل ، لكنهم استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم فى دار التقية ، وبرئوا من حرمها[4] وهذا يعنى أنهم واصلوا تشدد الأزارقة ضد مخالفيهم ، وأنهم قالوا باغتيالهم وسفك دمائهم وأخذ أموالهم ، والفرق بينهم وبين الأزارقة أنهم يفعلون ذلك سرا لقولهم بجواز التقية ، والأزارقة يفعلونه جهرا لأنهم لا يجوزون التقية .

٥ - أنهم خالفوا الأزارقة بالنسبة للقعدة ، أى الذين لم يهاجروا إليهم ،

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٦ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٥ .
(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٦٧ .
(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٥ .

فأسموهم منافقين ، بينهما أسماهم الأزارقة مشركين ، فقالوا بأن من ثقل عن هجرتهم فهو منافق [1] - وفى الواقع أن الخلاف بينهم وبين الأزارقة بالنسبة للقعدة هو فى الاسم ، إذ أن حكم المنافق هو الخروج من الدين وخلوده فى النار .

٦ - مجاراتهم للأزارقة فى إسقاط بعض الحدود والأحكام ، فلقد ذكر البغدادى أنهم أسقطوا حد الخمر[2] .

هذا مجمل آراء النجدات ، وهى لم تخرج عن الخط العام لفكر الخوارج كثيرا ، أو فرقة الأزارقة التى ثارت عليها وانفصلت عنها ، وربما يكون انفرادها ينحصر فى الموقف من القعدة وتسميتهم منافقون ، وأيضا بالنسبة لأصحاب الكبائر والصغائر فهم لم يخرجوا غير المصرين عليها من الإسلام ، وهذا موقف يبدو متسامحا ومتساهلاً عن بقية الخوارج ، لكن ذلك لا يصدق إلا من الناحية الشكلية فقط ، أى من حيث إطلاق الأسماء على القعدة وأصحاب الكبائر غير المصرين عليها ، أما من حيث الحكم عليهم فى الآخرة فهو الخلود فى النار وعدم جواز العفو .

ولقد اختلف أتباع نجدة ، ونقموا عليه أمور، وانقسموا إلى ثلاث فرق :

١ - فرقة صارت مع عطية الأسود الحنفى إلى سجستان ، وتبعهم خوارج سجستان ، ولهذا قيل لخوارج سجستان فى ذلك الوقت « عطوية » .

٢ - فرقة صارت مع أبى فديك حربا على نجدة، وهم الذين قتلوا نجدة .

٣ - فرقة عذروا نجدة فى أحداثه وأقاموا على إمامته[3] .

(جـ) العجاردة : العجاردة كلها أتباع عبد الكريم بن عجرد ، وكان عبد الكريم من أتباع عطية بن الأسود الحنفى ، ويذكر الأشعرى أنها تضم خمسة عشر فرقة بينهما يذكر البغدادى أنها عشر فرق .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٥ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ ، وقد سبقت الإشارة إلى نقده .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٨٨ .

ويجمع هذه الفرقة البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام ، وهم يتولون القعدة إذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، ويرون أن أموال مخالفيهم ليست فيئا إلا بعد قتل أصحابها ، وهم فى ذلك يفارقون الأزارقة ، وقالوا بتكفير أصحاب الكبائر ، وقالوا إن سورة يوسف ليست من القرآن ، ويزعمون أنها قصة من القصص ، ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن[1] وسوف نذكر بعض فرقها على سبيل المثال :

الخازمية : هؤلاء هم أكثر العجاردة فى سجستان ، وقد قالوا فى باب القدر ، والاستطاعة ، والمشيئة ، بقول أهل السنة ، فقالوا إنه لا خالق إلا الله ولا يكون إلا ما شاء الله وأن الاستطاعة مع الفعل .

ولقد خالفوا أكثر الخوارج فى الولاية والعداوة ، وقالوا إنهما صفتان لله تعالى ، وأن الله عز وجل إنما يتولى العبد على ما هو صائر إليه من الإيمان ، وإن كان فى أكثر عمره كافرا،ويرى منه ما يصير إليه من الكفر فى آخر عمره ، وإن كان فى أكثر عمره مؤمنا ، وأن الله تعالى لم يزل محبا لأوليائه ومبغضا لأعدائه .

وهذا القول موافق لقول أهل السنة فى الموافاة ، غير أن أهل السنة ألزموا الخازمية على قولها بالموافاة أن يكون على وطلحة والزبير وعثمان من أهل الجنة ، لأنهم من أهل بيعة الرضوان الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ **لَّقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ** ﴾[2] .وقالوا لهم : إذا كان الرضا من الله تعالى عن العبد إنما يكون عن علم أنه يموت على الإيمان ، وجب أن يكون المبايعون تحت الشجرة على هذه الصفة ، وبطل قول من أكفر هؤلاء الأربعة [3] .

ومن الخازمية فرقتان هما :المعلومية والمجهولية ، ولقد قال هؤلاء إن

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٧٧ .

(٢) الفتح : ١٨ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ - ٩٥ .

أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى، أى أنهم يقولون بنسبة الأفعال إلى العباد ، وهم يوافقون المعتزلة فى ذلك ، لكنهم يوافقون أهل السنة فى الاستطاعة والمشيئة ، أى أنهم قالوا بأن الاستطاعة مع الفعل وبعموم مشيئة الله تعالى وأنه لا يكون إلا ما شاء الله ، وهم فى هذا يجمعون بين رأى متكلمى أهل السنة والمعتزلة فى خلق الأفعال وما يتصل بها من مسائل،وهذا جمع يبدو متناقضا ، إذ أن المعتزلة يقولون باستقلال قدرة العبد عن الله وأنها قبل الفعل ، وهذا نتيجة للقول بخلق العباد لأفعالهم ، أيضا لا يقولون بعموم المشيئة الإلّهية وأنه تعالى لا يريد المعاصى ، وسوف نرى تفصيل ذلك عند عرض رأى المعتزلة ، وأيضا بالنسبة لأهل السنة ، وإنما نشير فقط إلى أنهم كانوا متناقضين فى هذه المسألة إذ حاولوا الجمع بين موقفين يصعب الجمع بينهما .

الحمزية : هم أتباع حمزة بن أكرك ، وكان فى الأصل من العجاردة الخازمية ، ثم خالفهم فى باب القدرة والاستطاعة ، فقال فيهما بقول القدرية ، أى نسبة الأفعال للعباد ، وأن الاستطاعة قبل الفعـل ، فأكفرته الخازمية فى ذلك ، ثم زعم أن أطفال المشركين فى النار ، فأكفرته القدرية ، وهذا يدل على عدم اتساق فكره ، حيث إن الأطفال لا فعل لهم ، وتعذيبهم بذنوب آبائهم ، يتنافى مع العدل الإلّهى .

وأيضا مما يدل على عدم اتساق فكره أنه والى القعدة من الخوارج ، مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفيه من فرق هذه الأمة مع قوله بأنهم مشركون[(١)] .

ولقد جوز الحمزية وجود إمامين فى عصر واحد ما لم تجتمع الكلمة[(٢)].

الشـيبانية : هم أتباع شيبان بن سـلمة الخارجى الذى خرج فى أيام أبى مسلم صاحب دولة بنى العباس، وأعان أبا مسلم على أعدائه فى حروبه ، ولقد انفرد بتشبيه الله سبحانه لخلقه ، فأكفره أهل السنة فى قوله بالتشبيه [(٣)].

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٧٤ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠٢ .

ولقد قال شعيب إن الله خالق أعمال العباد ، والعبد مكتسب لها وله قدرة وإرادة مسئول عنها خيرا أو شرا ، مجازى عليها ثوابا وعقابا ، فهو يقول بقول أهل السنة فى مسألة خلق أفعال العباد ، وأيضا هو على قولهم فى عموم المشيئة الإلٓهية ، وأنه لا شىء فى الوجود إلا بمشيئة الله تعالى .

ولقد ذكر الشهرستانى أنه كان على بدع الخوارج فى الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة فى حكم الأطفال وحكم القعدة (١) .

وهكذا نجد الخلاف داخل فرقة العجاردة التى انقسمت إلى عشرين فرقة ، ومنهم من قال بقول المعتزلة ، ومنهم من قال بقول أهل السنة ، ولقد أعطينا بعض الأمثلة على ذلك الاختلاف .

(د) **الأباضية** : أصحاب عبد الله بن أباض ، ولقد أجمعت الأباضية على القول بإمامة عبد الله بن أباض ، وافترقت فيما بينها فرقا ، نذكر منها على سبيل المثال :

الحفصية : وهؤلاء قد قالوا بإمامة حفص بن أبى المقدام ، ومن آراء هذه الفرقة ، أن الذى بين الشرك والإيمان هو معرفة الله تعالى وحده ، فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار ، أو عمال بجميع المحرمات من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر المحرمات ، فهو كافر برىء من الشرك ، ومن جهل الله تعالى وأنكره فهو مشرك (٢) ـ ولقد سبق الإشارة إلى ذلك ـ والواقع أن هذه التفرقة بين الشرك والكفر ليست بذى بال ، حيث إن نتيجتهما واحدة وهى الخلود فى النار ، وإن كان هناك فرق عندهم ، فإنما يكون فى درجة العذاب لا فى انتفائه .

وأيضا قد وقعوا فى التناقض حينما قالوا إن الإيمان بالكتب والرسل متصل بوحدانية الله عز وجل ، فمن كفر بذلك فقد أشرك بالله عز وجل ، وهذا نقيض قولهم إن الفصل بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده(٣) والواقع

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٧٥ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٣ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

أن الإيمان يتضمن معرفة الله وكتبه ورسله ولا يمكن الفصل بينهم ، فالرسل هم الذين يأتون من قبل الله تعالى ويبلغون رسالته إلى العباد ، فهم طريق معرفة الله تعالى وكتبه ·

أما موقفهم من عثمان بن عفان ، فقد تأولوا فيه على نحو ما تأولت الشيعة فى أبى بكر وعمر ، وزعموا أن عليا هو الحيران الذى ذكره الله فى القرآن : ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا ﴾ (١). وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى هم أهل النهروان ·

اليزيدية : والفرقة الثانية من الأباضية هم : « اليزيدية » كان إمامهم « يزيد بن أنيسة » وقد قالوا بتولى المحكمة الأولى وتبرأوا ممن كان بعد ذلك ، إلا الأباضية فإنهم يتولونهم جميعا إلا من بلغه قولهم فكذبه أو خرج عليه ·

وبالنسبة لموقفهم من أصحاب الحدود ، فلقد ساووا بين موافقيهم ومخالفيهم ، وقالوا بأنهم كفار مشركون ، وكل ذنب صغير أو كبير فهو شرك (٢) .

ولقد زعم إمامهم « يزيد بن أنيسة » أن الله سيبعث رسولا من العجم ، وينزل عليه كتابا من السماء يكتب فى السماء ، وينزل عليه جملة واحدة ، فترك شريعة محمد ، ودان بشريعة غيرها ، وزعم أن ملة ذلك النبى الصابئة ، وليس هذه الصابئة التى عليها الناس اليوم ، وليس هم الصابئين الذين ذكرهم القرآن ، ولم يأتوا بعد ·

وهو بذلك يفارق ما نص عليه الدين وأجمعت عليه الأمة من أن النبى محمد هو خاتم الأنبياء ، ولم يكن ذلك هو التجاوز الوحيد ، بل تجاوزوا أيضا عندما تولوا من شهد لمحمد ﷺ بالنبوة من أهل الكتاب ، وإن لم يدخلوا فى دينه ولم يعملوا بشريعته ، وزعموا أنهم مع ذلك مؤمنون ·

ومن أجل تلك التجاوزات والخروج عن صريح الدين تبرأ منهم الأباضية (٣) .

---

(١) الأنعام : ٧١ ·

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٨٣ ·

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٤ ·

الحارثية : أتباع الحارث بن يزيد الأباضى وهم الذين قالوا فى باب القدر بقول المعتزلة وأن الاستطاعة قبل الفعل ، ولقد ذكر البغدادى أن معظم الاباضية أكفروهم فى ذلك ، لأن جمهور الأباضية على قول أهل السنة فى أن الله تعالى خالق أعمال العباد ، وإن الاستطاعة مع الفعل[1] .

هذه نماذج لبعض فرق الأباضية ، ونذكر فيما يلى الآراء العامة التى لاقت قبولا عند فرقة الأباضية واجتمعوا حولها ، أو قال بها الكثير منهم ، أو آراء رددها البعض منهم :

١ - تقول الأباضية بجوار الخروج على الإمام الظالم ، وهذا القول وسط بين ما يذهب إليه أهل السنة من عدم جوار عصيان الحاكم وبين الفرق الأخرى المتطرفة من الخوارج التى تقول بضرورة الخروج عليه وتنادى بالشراء وتكفير القعدة ، يقول الورجلانى - أحد فقهاء وفلاسفة الأباضية - : «مذهب أهل الدعوة فى الخروج على الملوك الظلمة والسلاطين الجورة جائز » ، وليس كما تقول السنية إنه لا يحل الخروج عليهم ، ولا قتالهم ، بل التسليم لهم على ظلمهم أولى، قالوا: وقد اختلفت الأمة فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال :

القولة الأولى : قول أهل الدعوة إنه جائز الخروج عليهم وقتالهم ومناصبتهم والامتناع من إجراء أحكامهم عليهم إذا كنا فى غير حكمهم ، وأما إذا كنا تحت حكمهم فلا يسعنا الامتناع من كثير من أحكامهم ، وإن أردنا الشراء والخروج جاز لنا ، فهذه قولة .

والقولة الثانية : قول المخالفين إنه لا يجوز الخروج عليهم ولا قتالهم ولا الامتناع من أحكامهم ولا الدفاع عنك لهم .

القولة الثالثة : مذهب الأزارقة والصفرية والنجـدات فى الاستعراض لسائر الخلق والملوك وجنودها والرعية وعوامها لأنهم حكموا على الجميع

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق .

بالشرك ، فاستعرضوا الجميع وأجروا عليهم حكم الشرك والقتل والسبى والغنيمة[1] .

لكن هذا الموقف للأباضية لم يلغ روح العداء كلية للملوك أو السلاطين الظلمة ، لأنهم اتفقوا على أن دور مخالفيهم من أهل مكة دار توحيد ، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغى[2] ، فهم يستثنون دار السلطان ، ويعدونها دار بغى ، وهم على أية حال أخف من قول غيرهم من الخوارج .

٢ - قولهم بعموم الأمر الإلَهى ، وأن كل شىء أمر الله به عباده فهو عام ليس بخاص ، وقد أمر الله الكافر والمؤمن[3] ، وربما يكون قولهم هذا انعكاس لقولهم بالعموم فى آيات الوعيد ، فالأمر عام والوعيد الذى هو نتيجة مخالفة الأمر عام أيضا .

٣ - قولهم جميعا باستتابة مخالفيهم فى تنزيل أو تأويل ، فإن تابوا وإلا قتلوا سواء أكان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله[4] .

لكنهم فى حربهم مع مخالفيهم نجدهم أقل قسوة وتعقبا لمخالفيهم من سابقيهم من الخوارج ، فهم يقولون لا يتبع المدبر فى الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان موحدا ، ولا يقتل منهم امرأة ولا ذرية ، لكنهم أباحوا قتل المشبهة واتباع مدبرهم وسبى نسائهم وذراريهم ، وقالوا : إن هذا كما فعله أبو بكر بأهل الردة [5] .

ولقد كانت نظرتهم إلى مخالفيهم من المسلمين أخف وطاة من بعض فرق الخوارج الأخرى ، فقالوا إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين ، ومناكحتهم جائزة ، وموارثتهم حلال ، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع

(١) نقلا عن كتاب الأستاذ الدكتور يحيى هويدى ، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ، جـ ١ ص ٥٨ . (٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠٦ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٦ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٦ .

(٥) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ .

عند الحرب حلال وما سواه حرام ، أى أنهم لا يبيحون اغتصاب أموالهم أو أخذها إلا عند الحرب باعتبارها غنيمة ، وقالوا أيضا حرام قتل مخالفيهم وسبيهم فى السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة [١] .

٤- لقد كانوا كبقية الخوارج فى تشددهم بالنسبة لمرتكبى الذنوب ، فلقد رأوا أن الإصرار على أى ذنب كفر ، وقالوا إن من زنى أو سرق ثم أقيم عليه الحد يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، أى لا يكتفى بإقامة الحد[٢] لكنهم فرقوا بين نوعين من الكفر ، كفر نعمة أى كفر بنعمة الله ، وكفر ملة هو كفر بالربوبية ، وصاحب الكبيرة كافر كفر نعمة ، فهم لا يعتبرونهم مشركين كسابقيهم من بعض فرق الخوارج ، بل لقد اعتبروهم موحدون لكنهم ليسوا مؤمنين[٣] ، لكن لم يتخلوا عن القول بخلود أصحاب الكبائر فى النار وإخراجهم عن دائرة الإيمان [٤] .

٥ - قول بعضهم بوجوب التكليف على الله تعالى ، فقالوا لا يجوز أن يخلى الله عباده من التكليف لوحدانيته ومعرفته ، وأجاز بعضهم أن يخليهم من ذلك[٥] وفى هذا يتبنى البعض منهم موقف المعتزلة والآخر يتبنى موقف أهل السنة .

٦ - تطرف بعضهم فى تمسكهم بالحرفية ، فقالوا من قال بلسانه إن الله واحد وعنى به المسيح ، فهو صادق فى قوله ، مشرك بقلبه[٦] .

وهذا ينافى القول بأن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وعمل الأركان ، ويتنافى مع موقفهم المتشدد ، لكنه يعكس تمسكهم بالحرفية .

٧ - قول بعضهم : ليس من جحد الله وأنكره مشركا ، حتى يجعل

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٨١ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٨٤ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٩ .

(٥) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٦ .

(٦) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٦ .

معه إلَهًا غيره[1] والواقع أن هذا الرأى يعد غريبا ومتناقضا ، وهو مجرد تفرقة لفظية ، وللمرء أن يتساءل عن موقف ذلك الملحد الذى ينكر وجود الله تعالى ، وهل هو فى مرتبة دون الشرك عندهم ، فهذا الرأى لا يعد صحيحا ، فإذا كان من أشرك مع الله إلَهًا آخر يعد مشركًا · فمن باب أولى أن يعد من أنكره وجحده مشركا بل فى مرتبة أعلى من الشرك ، لذا فإن بعضهم قد أدرك فساد هذا القول ، واعتبر أن كل جحد وإنكار لله تعالى من أى وجه يعد شركا وكفرا بالله تعالى[2] ·

٨ - اختلف الأباضية فى كون المعجزة دليل على صدق الرسل ، فبعضهم قد قال بأن الله لا يرسل نبيا إلا نصب دليلا عليه ، ولابد من أن يدل عليه واحدا ، أى لابد أن يؤيده دليل ، بينما جوز البعض الآخر أن يبعث الله نبيا بلا دليل[3] ، ولقد ذكر البغدادى أن الكرامية قد أخذوا هذه البدعة من الأباضية ، وقالوا إن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبى غير إرسال الله إياه ، وغير عصمته وغير معجزته[4] ·

٩ - قال كثير من الأباضية بقول أهل السنة فى الاستطاعة وخلق الأفعال ، فلقد قال كثير منهم إن الاستطاعة ليست هى التخلية ، بل هى معنى فى كونه كون الفعل ، وبه يكون الفعل ، وأن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وأن استطاعة كل شىء غير استطاعة ضده ، وأن الله كلف العباد ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، وأن قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان ولطف ، وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطبع وبلاء وشر ، وأن الله لو لطف للكافرين لآمنوا ، وأن عنده لطفا لو فعله بهم لآمنوا طوعا ، وأن الله لم ينظر لهم فى حال خلقه إياهم ، ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحا فى الدين ، وأنه أضلهم وطبع على قلوبهم ·

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٧ ·

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٧ ·

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٧ ·

(٤) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٢١ ·

وقال كثير منهم إن أعمال العباد مخلوقة ، وإن الله سبحانه لم يزل مريدا لما علم أنه يكون أن يكون ، ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم ، لا بأن أحب ذلك ، ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه[1] أى أنهم يفرقون بين الإرادة والمحبة ، والإرادة تعنى عدم القهر والإكراه ·

١٠ - اختلاف الأباضية فى معنى النفاق فصاروا ثلاث فرق:

الأولى : تزعم براءته من الشرك ، واحتجوا فى ذلك بقول الله عز وجل : ﴿ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ﴾[2] ·

والفرقة الثانية يقولون : إن كل نفاق شرك ، لأنه يضاد التوحيد ·

والفرقة الثالثة يقولون : لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه ، وهو دين القوم الذين عناهم الله بهذا الاسم فى ذلك الزمان، ولا نسمى غيرهم بالنفاق ، وزعم بعضهم أن المنافقين على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كانوا موحدين وكانوا أصحاب كبائر[3] ·

وفى ختام عرضنا لمجمل آراء الأباضية نشير إلى مواطن اتفاقهم واختلافهم مع المعتزلة والأشاعرة ·

فلقد لاحظ كل من جولدتسيهر ونلينو اتفاق الأباضية فى شمال أفريقيا والمعتزلة فى بعض مواضع ، منها أن القرآن مخلوق ، وإنكار رؤية الله فى الآخرة ، وتأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلا مجازيا (كالميزان والصراط) وتأويل كل تشبيه ظاهر تأويلا مجازيا كاستواء الله على العرش ·

ويضيف نلينو اتفاقهم مع المعتزلة فى أن الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت ، وخلود عذاب أهل النار لمرتكبى الكبائر ، ولن تنالهم شفاعة الأنبياء أو الملائكة ، وأن الله تعالى لا يخلف وعده للمؤمنين أو وعيده

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٣ ·

(٢) النساء : ١٤٣ ·

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٨٥ ·

للمذنبين، وأن صفات الله تعالى ليست زائدة على ذات الله، ولكنها عين ذاته ، وليست معان زائدة على الذات ، وليست هناك صفات أزلية .

ولقد اختلفوا رغم اتفاقهم فى مصير أهل الكبائر فى تسمية أصحاب الكبائر ، فهم لا يقولون بقول المعتزلة بأن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر - أى فى منزلة بين المنزلتين - وهم يقولون بأنه كافر[1] .

أيضا اختلفوا مع المعتزلة فى مسألة حرية الإرادة ، فهم يوافقون قول الأشعرية بالكسب ، لكنهم يخالفونهم فى مسألة الصفات ، وأيضا يخالفون الأشعرية فى المسائل التى وافقوا فيها المعتزلة كخلق القرآن ، ووجوب الثواب والعقاب على الله ، وإنكارهم لرؤية الله تعالى .

* * *

---

(١) نلينو ، مقالة عن الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الأباضية فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٠٤ - ٢١٠ .

الفصل الثالث

المعتزلـــــة

أولا - نشأة المعتزلة وتسميتها وطبقاتها :

تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية ، بل تعد أيضا مؤسسة علم الكلام الحقيقى ، بمعنى أن لها نسق مذهبى متكامل فى علم الكلام ، وهم أصحاب النظر العقلى ، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل ، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل فى المعـرفة الدينية بل قدموه على النص ، وقالوا بالفكر قبل السمع ، فأولوا المتشابه من الآيات القرآنية ، ورفضوا الأحاديث التى لا يقرها العقل · وتحرزوا فى خبر الآحاد ، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك ، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص ، ولا يتقدم الفرع على الأصل ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، فالعقل بذلك موجب وآمر وناه [1] ، وسوف نرى من خلال عرضنا لآرائهم مصداق ذلك كله وغيره ·

ومهما تكن المآخذ التى قد تؤخذ على منهج المعتزلة فى إسرافهم فى استخدام العقل فى الدين ، إلا أنه مما لا شك فيه أنه يرجع إليهم الفضل فى انتعاش الحركة العقلية فى الإسلام ، ولقد اعترف بذلك خصومهم ، فيسميهم « الماتريدى » بأنهم فرسان الكلام ، وتلك إشارة لمهارتهم وقوة جدلهم ومنطقهم ، ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفيه بســـلاح العقل معروف

---

(١) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة ، ص ١١٢ ، د · إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، جـ ٢ ص ٣٧ · ود · أبو الوفا التفتازانى ، علم الكلام ومشـــكلاته ، وانظر : Weninck ; The Muslim Creed ; p . 79 .

ومشهود ، فلقد أبلوا فى ذلك بلاء حسنا ، وأرسلوا الوفود ، لمناقشة المخالفين للإسلام(١) .

وتطلق عليهم عدة أسماء وألقاب ، سماهم بها الخصوم أو سموا هم أنفسهم بها ، وتكشف لنا تلك الأسماء رأى الخصوم فيهم ، وسوف نذكر نماذج لتلك الأسماء :

(أ) **المعتزلة** : يطلق عليهم خصومهم اسم « المعتزلة » لأنهم فارقوا أهل السنة والجماعة وانشقوا عليهم ، وهذه التسمية تتعلق بنشأة المعتزلة ، فيذكر البغدادى أن واصل بن عطاء كان من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق ، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك وهو قول الأزارقة ، وفرقة تزعم أن صاحب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق .

وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى ، لكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام ، وخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعله فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان ، فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة (٢) .

والخصوم يريدون بذلك الاسم الذم،لكن المعتزلة أنفسهم يقولون إنه اسم مدح لا ذم، ويذكر ابن المرتضى أن المعتزلة أنفسهم هم الذين أطلقوا هذا الاسم وليس خصومهم كما ذكر البغدادى ، وذلك لأنهم خالفوا الأقوال المحدثة

(١) ذكر ذلك ابن المرتضى فى ترجمته لطبقات المعتزلة .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١١٧ - ورواية ابن خلكان تقول بأن الذى أطلق عليهم اسم المعتزلة هو ابن دعامة السدوسى ، الوفيات جـ ١ ص ٦٠٩ .

والمبتدعة واعتزلوها ، ويسوق الأدلة على صحة ذلك ، مبينا فضل الاعتزال ، وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً ﴾[1] واحتج من السنة بقوله ﷺ : « من اعتزل الشر سقط فى الخير » وقوله : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة »[2] .

وهناك من ينسب اسم المعتزلة، لاعتزالهم الحروب بين المسلمين، فيذكر الملطى فى حديثه عن المعتزلة « وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »[3] .

وإلى هذا التفسير ذهب « نلينو » فى بحثه عن أصل تسمية المعتزلة ، فأثبت معتمدا على نصوص للمسعودى وأبو الفدا والدينورى والطبرى ، أن الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد فى الدين والسياسة ، وامتناعهم عن الاشتراك فى المنازعات والخصومات القائمة بين المسلمين[4] .

والواقع أننا لا يمكن أن نعتبر كل من اعتزل الحروب بين على ومخالفيه سلفا للمعتزلة ، حيث إنهم فى الغالب يمثلون الاتجاه السلفى ، وأبدى كثير منهم موقفا معارضا لعلم الكلام ، وتروى لنا كتب الطبقات كثيرا من هذه المواقف ، إلا أننا سوف نجد عند عرض طبقات المعتزلة أن ابن المرتضى قد عد من هؤلاء من هو من الطبقات الأولى للمعتزلة .

ونخلص من هذا أن اسم المعتزلة قد أطلقه عليهم خصـــومهم بقصد الذم ، بينما يعده المعتزلة أنفسهم اسم مدح ، ويرتضونه لقباً لهم ، إذ ليس فيه

---

(١) المزمل : ١٠ .

(٢) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٢ - ويلاحظ أن هـذا الحديث « ستفترق أمتى ... » قد رواه أهل السنة بما يفيد أنهم الفرقة الناجية ولقد ضعف ابن حزم هذا الحديث ، انظر : مقدمة محمد محيى الدين فى تحقيق كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى .

(٣) الملطى ، التنبيه والرد ، ص ٢٨ .

(٤) مقالة «نلينو» فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص١٧٣-١٩٨

معنى الانشقاق والانفصال عن الدين ، بل فيه معنى الانفصال عن البدع التى نهى عنها الدين .

الجهمية : ولقد أطلق عليهم أهل السنة « الجهمية » نسبة إلى فرقة الجهمية التى تنتسب إلى جهم بن صفوان ، ولقد قال جهم وهو سابق عن المعتزلة بنفى الصفات ونفى الرؤية ، وخلق القرآن ، ولقد وافقت المعتزلة قول جهم فى تلك المسائل ، لذ أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة ، فالإمام أحمد فى كتابه الرد على الجهمية ، والبخارى فى الرد على الجهمية ومن بعدهم ، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة ، أما أئمة السنة المتقدمون ، فقد كانوا يردون على الجهمية الأم[1] .

ويؤكد ابن تيمية على الصلة بين الجهمية والمعتزلة ، ولكنه يرى أن الجهمية أشد تعطيلا ، فيقول « فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزليا ، لكن جهم أشد تعطيلا ، لأنه ينفى الأسماء والصفات والمعتزلة تنفى الصفات »[2] .

ولكن الخياط المعتزلى يرى أنه لا يصح إضافة جهم إلى المعتزلة ، وجهم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج عن الإسلام كهشام بن الحكم ، ويذكر أنه قد تكون هناك موافقة بين آراء المعتزلة والفرق الأخرى فى بعض المسائل ، لكن لا يستحق اسم الاعتزال إلا من يجمع القول بالأصول الخمسة[3] ، ومن المعروف موافقة المعتزلة للجهمية فى نفى الصفات لكنهما يختلفان فى أصل العدل ، إذ تقول الجهمية بالجبر وتقول المعتزلة بنسبة الأفعال للعباد .

القدرية : ولقد أطلق عليهم خصومهم اسم القدرية ، وذلك لأنهم قالوا بقدرة الناس على أفعالهم ، وأنه ليس لله فيها تقدير [4] ولقد عارض المعتزلة هذا الاسم ، وقالوا إن خصومهم أحق بذلك الاسم منهم ، لأن الذى يثبت

---

(١) القاسمى ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، منهاج السنة، جـ١ ص ٢٥٦ (٣) الخياط، الانتصار ، ص ١٢٦ .

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٤ .

القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه ، ولقد قامت بين الفريقين مناقشات طويلة كل منهما يحاول أن يثبت أن اسم القدرية يلزم الآخر ، وذلك لما ورد عن النبى ﷺ من ذم القدرية[1] .

أسماء أخرى : وأطلق عليهم خصومهم أسماء أخرى المقصود بها ذمهم ومعارضة آرائهم ، فأطلق عليهم البعض اسم الثنوية والمجوس ، لأن المجوس تجعل القدرة بين الله وابليس ،وعلة قولهم بالاثنين هو استقباح إضافة الشر لإله الخير ، والمعتزلة تقول بقدرة الإنسان على أفعاله ، وذلك لأن الله يفعل الخير والعبد يفعل الشر[2] ، ولقد عارض المعتزلة هذا الاسم بشدة ، بل واتهموا مخالفيهم بأنه يصدق عليهم ، والواقع أن إطلاق هذا الاسم على المعتزلة فيه مخالفة واضحة لحقيقة موقف المعتزلة الذين ناصروا التوحيد ، وهو أهم أصل عندهم ، وإنما كانت هذه التسمية من نتاج المنهج الجدلى الذى اتبعه المتكلمون لإفحام الخصم .

تسميتهم لأنفسهم : وهم قد سموا أنفسهم « العدلية » لقولهم بعدل الله وحكمته وأصل العدل هو أحد أصولهم الخمسة ، وكذلك سموا أنفسهم « الموحدة » لقولهم لا قديم مع الله ،والتوحيد كذلك من أصولهم الخمسة[3] .

* * *

● طبقات المعتزلة :

فى رواية البغدادى وغيره من كتاب الفرق عن حادثة اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصرى ما يشير إلى البداية الحقيقية لفرقة المعتزلة ، كفرقة كلامية ، ولكن القاضى عبد الجبار كما ينقل عنه ابن المرتضى يجعل بداية المعتزلة أسبق من واصل، بل يوصلهم إلى النبى ﷺ ولم يكتف ابن المرتضى بذكر هذه السلسلة ، بل حاول أن يدلل على مواقف من الصحابة ينفون فيها

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ٤٣ ، وللمناقشات أنظر على سبيل المثال : الماتريدى ، التوحيد ، ص ٣١٤ - ٣٢٣ .

(٢) الماتريدى،التوحيد،ص ٣١٥ . (٣) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٢ .

الجبر على مذهب المعتزلة ، حتى يؤكد أن قول المعتزلة بذلك ليس بدعا ولا مستحدثا ، وسوف نذكر هذه الطبقات وفقا لما أورده ابن المرتضى عن القاضى عبد الجبار وزاد عليها طبقتين :

الطبقة الأولى : تضم الخلفاء الأربعة على وأبو بكر وعمر وعثمان ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، ويستشهد على ذلك بمواقف لهم اجتهدوا فيها بآرائهم ، ونفوا الجبر .

الطبقة الثانية : الحسن بن على والحسين بن على ، ولقد اشتهر عنهما القول بالتوحيد والعدل ، وذكر من أقوالهما ما يدل على ذلك .

الطبقة الثالثة : منها الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده ، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وهو الذى أخذ عنه واصل ، وكان زميله أيضا فى طلب العلم ، فأخذ عنه وعن أبيه ، وكذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان ويميل إلى الإرجاء ، ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة .

الطبقة الرابعة : منها غيلان الدمشقى ، وواصل بن عطاء ، وهذه الطبقة تمثل البداية الحقيقية للاعتزال ، ولقد أورد ابن المرتضى الكثير من فضائلهما وآرائهما ، وقول غيلان بالقدر ، وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين .

الطبقة الخامسة : منها تلاميذ واصل بن عطاء ورسله الذين أرسلهم إلى البلاد المختلفة ، منها عثمان بن خالد الطويل الذى بعثه واصل إلى أرمينية وهو أستاذ العلاف ، وحفص بن سالم وهو الذى بعثه واصل إلى خراسان ، والقاسم بن السعدى الذى بعثه واصل إلى اليمن ، وعمرو بن حوشب وقيس ابن عاصم وسائر دعاة واصل .

الطبقة السادسة : على رأس هذه الطبقة أبو الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام ، وهما من أعظم رجال المعتزلة مكانة ، وعلى أيديهما اكتمل مذهب الاعتزال ، وكانت له صبغة فلسفية ، ظهر فيها أثر تلك الفلسفة ، ومنها بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية ، ومعمر بن عباد السلمى ، وموسى الأسوارى ، وهشام بن عمرو القوطى ، وأبو بكر بن كيسان الأصم .

الطبقة السابعة : منها أبو عبد الله أحمد بن أبى داوود ، الذى كان له دور واضح فى مسألة خلق القرآن واتصالها بالسياسة ، وثمامة بن الأشرس ، والجاحظ الأديب المعروف ، وأبو موسى المردار وهو يسمى راهب المعتزلة وهو أستاذ الجعفرين ، ومحمد بن شبيب ، والشمام ، وأبو الحسين الصالحى ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ·

الطبقة الثامنة : أبو على الجبائى والد أبو هاشم الجبائى ، وأبو مجالد واسمه أحمد بن الحسين البغدادى ، وأبو الحسين الخياط (صاحب كتاب الانتصار) وأبو القاسم بن أحمد بن محمود البلخى الكعبى (وقد كانت له مناقشات طويلة مع معاصره الماتريدى) · وابن الراوندى (الذى خرج عن المعتزلة) والناشيء عبد الله بن محمد وكنيته أبو العباس ·

الطبقة التاسعة : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، وأبو عمر سعيد بن محمد الباهلى ، وأبو بكر أحمد بن على الأخشيد ، وأبو على البلخى ·

الطبقة العاشرة : منهم من أخذ على أبى هاشم ومن طبقته أبو على خلاد ، وأبو عبد الله الحسين بن على البصرى ، وأبو اسحاق بن عياش ، وأبوالقاسم السيرافى ·

الطبقة الحادية عشرة : وهى التى ذكرها ابن المرتضى عن الحاكم الجشمى ، ومنها أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى وقد تتلمذ على يد أبى هاشم الجبائى (وهو صاحب الكتب المشهورة الباقية التى حفظت تراث المعتزلة) ، الإمام أبو عبد الله الداعى محمد بن الحسن ، والعباس الحسنى ·

الطبقة الثانية عشرة : منها أبو رشيد سعيد محمد النيسابورى ، وأبومحمد عبد الله بن سعيد اللباد ، والشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى[1] ·

---

(١) ابن المرتضى ، كتاب المنية والأمل ، وقد صنفه لبيان طبقاته المعتزلة ·

ولقد ذكر البغدادى أن المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة: الواصلية - العمروية - الهذيلية - النظامية - الأسوارية - المعمرية- الإسكافية- الجعفرية - البشرية - المردارية - الهشامية - الثمامية - الجاحظية - الخياطية - أصحاب صالح قبة - المريسية - الشمامية - الكعبية - الجبائية - البهشمية المنسوبة إلى أبى هاشم الجبائى ، ولقد أضاف البغدادى فرقتان هما : الخابطية والحمارية وعدهما من فرق الغلاة ، وأضاف فرقتا المريسية وصالح قبة فى حين بحثهم ضمن فرق المرجئة(١) ٠

***

ثانيا - الأصول الخمسة :

ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - والأصول الخمسة تمثل الخط العام لفكر المعتزلة ، وهم قد اتفقوا عليها ، ولا يعنى هذا انعدام الخلاف بينهم ، فلقد كان هناك بعض الخلافيات فى الفروع التى أنبنت على تلك الأصول ، لكن هذه الأصول الخمسة تمثل الأساس العام لفكر المعتزلة ، وهذه الأصول لم تتكون دفعة واحدة ، بل مرت بمراحل نشأة المعتزلة وتطورها ، وأولها من الناحية التاريخية هو أصل المنزلة بين المنزلتين ، وسوف نتناول هذه الأصول كما هى مرتبة عندهم من حيث أهميتها لا من حيث بدايتها التاريخية ٠

وسوف نكتفى بعرض تلك الأصول دون أن نذكر كل فرقة على حدة ، حيث إن هذه الأصول كما سبق القول هى أساس فكر المعتزلة وأنهم قد بنوا عليها سائر المسائل الفرعية ، وأيضا سنورد آراء هذه الفرق من خلال عرضنا لتلك الأصول ٠

(أولا) أصل التوحيد :

وحدانية الله تعالى أصل من أصول الدين ، بل هو أول وأهم أصل قام

---

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ٠

عليه الإسلام ، وعندما يتمسك المعتزلة بهذا الأصل ، فهم يحاولون إقراره فى مواجهة منكريه من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام وهم فى سبيل تقرير ذلك يعطون صورة لتنزيه الله تعالى ووحدانيته بعيدة عن كل صور التجسيم والتشبيه ، ويقاومون تلك النزعات التى تسربت داخل البيئة الإسلامية عند بعض فرق الغلاة المنتسبة إلى الإسلام ، وإمعانا فى تأكيد ذلك التنزيه المطلق ، نفوا أن تكون لله تعالى صفات قديمة حتى لا تشاركه فى القدم ، ولم تتوان المعتزلة فى اتهام مخالفيهم من الفرق الإسلامية بنقض التوحيد ، وسنتناول هذا كله بشىء من التفصيل :

١ - ردهم على القائلين بأكثر من إلّه والتشبيه والتجسيم : خاض المعتزلة معارك كلامية ومناقشات ضد القائلين بأكثر من إلّه والقائلين بالجسمية أو الحلول والاتحاد والذين سبق عرض آرائهم من خلال الحديث عن عوامل النشأة الخارجية لعلم الكلام ، سواء أكانوا من أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو اليهودية والمسيحية وسوف نقتصر على رد المعتزلة لأننا سبق أن ذكرنا رأى هؤلاء المخالفين ، ونعطى نماذج لتلك الردود .

يرد النظام على القائلين بالنور والظلمة ، معتمدين على القول باستحالة صدور الخير والشر من واحد ، وذلك بأن يلزمهم القول بعدم استحالة ذلك ، فالإنسان الواحد قد يكذب فى حال ويصدق فى حال أخرى ، وهذا يدل على أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان ، ولقد ضرب النظام أمثلة تؤكد صدور الخير والشر من واحد .

ولقد حاول النظام إبطال قول المنانية فى امتزاج النور بالظلمة وأن منهما العالم ، وهما فى أنفسهما وفى أعمالهما مختلفان متضادان ، فيرد عليهم أنه إذا كانا متضادان فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر يقهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما إذ أن عملهما مختلفان ، وهذا يعنى أنه لابد للمتضادان من جامع يجمعهما على ما فى طبعهما ، وهذا دليل على أن للأشياء خالقا خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على

ما أراد ، ودبرها على ما أحب ، وجمع منها ما أراد جمعه وفرق ما أراد تفريقه[1] .

ولقد نفت المعتزلة عن الله تعالى الجسمية والجوهرية والعرضية ، وما يلحق وصف الجسمية من أوصاف كالوجود فى المكان والتحرك والذهاب والمجيء وأيضا الجوارح والأعضاء وغير ذلك من الأوصاف،ولقد أوجز الأشعرى مجمل عقيدة المعتزلة فذكر أنهم قالوا عن الله تعالى إنه ليس بجسم،ولا شبح،ولا جثة،ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجوز عليه الحلول فى الأماكن ، ولا يجرى عليه زمان ولا يوصف بصفات المخلوقين الدالة على حدوثهم ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له »[2] وهذا النص يصور بدقة نفى المعتزلة لكل صور التجسيم والتشبيه أو أى معنى يؤدى إليهما .

ويرد المعتزلة على القائلين بالجسمية أو بمعنى يؤدى إليها ، سواء من المخالفين للإسلام أو بعض المغالين المنتسبين للإسلام ، وتنبنى ردود المعتزلة على أن حقيقة الجسم ومعناه وهو مؤلف ومركب ، له طول وعرض وعمق وغير ذلك من معانى الأجسام ، مخالفة لذاته تعالى ، وتنتفى عنه تلك الأوصاف التى هى للأجسام والجواهر .

ووصف الله تعالى بالجسم أو الجوهر لا يصح لأن ذلك يقتضى التحيز ، إذا لابد من تحيزه ، ووجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائنا فى جهة ،

---

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ٣٠ - ٣٢ ، ونجد ردود النظام تتكرر فيما بعده من المتكلمين من كافة الاتجاهات .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٦٥ .

والكائن لا يكون كائنا فى جهة إلا لمعنى محدث ، والقول بأنه تعالى جسم يعنى أنه محدث ، والله ليس محدثا بل قديما .

وأيضا الأجسام متماثلة ، وإذا كانت متماثلة استوت فى استحقاقها للصفة الذاتية ، فلو كان الله جسما ، لكان ما عداه من الأجسام قديما مثله .

وأيضا نفى كون وصفه بالعرض ، وهو ما ينفى عنه الجسمية من أحكام التحيز ، ولو كان الله بصفة الأعراض فيجب صحة العدم عليه ، وهذا يخرجه عن كونه قديما(١) .

ولتأكيد المعتزلة نفى التجسيم والتشبيه أولوا الآيات القرآنية التى قد يوحى ظاهرها بالتجسيم والتشبيه ، وتعلق بظاهرها القائلون بالتشبيه والتجسيم من بعض الفرق المنتسبة للإسلام ، وهذه الآيات تتعلق بالصفات الخبرية التى طريق ورودها الخبر الصادق ، وهى تعطينا أمثله للتأويل عند المعتزلة .

فالشبه التى وقعت على القائلين بالجسمية مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾(٢) ، والاستواء هو القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسما .

ويجيب المعتزلة بتأويل معنى الاستواء ، بأنه يعنى الاستيلاء والغلبة ، ويستشهدون على ذلك بما هو مشهور فى اللغة بأن معنى الاستواء الغلبة والاستيلاء ، وإذا اعترض بأن الله مستول على العالم جملة فلم خصص العرش ؟ يجيب المعتزلة عن ذلك : لأنه أعظم خلق الله تعالى فلهذا اختصه أو أن معنى العرش الملك .

وأيضا تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِى ﴾(٣) . فقالوا أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسما ، ويجيب المعتزلة بأن المراد بالعين العلم .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٩٨ وما بعدها وأيضا شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦ وما بعدها .

(٢) طه : ٥ .

(٣) طه : ٣٩ .

وأيضا تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[1] . فأثبت لنفسه وجها ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً ، وترى المعتزلة أن المراد بالوجه الذات والنفس ، فكل شىء هالك إلا ذاته .

وأيضا تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[2] فيه إثبات اليد وذو اليد لا يكون إلا جسما ، وترى المعتزلة أن اليد تعنى القوة[3] .

وغير ذلك من الآيات التى أوردها المتعلقون بالجسمية ، وقام المعتزلة بالرد عليها وتأويلها بما يتفق مع نفى الجسمية والتشبيه وأنه تعالى ليس كمثله شىء .

ونفى المعتزلة الجهة عن الله سبحانه ، وذلك لأن إثبات الجهة إثبات للجسمية والمكانية ، وقال بعضهم كالقوطى والجبائى بأن الله لا فى مكان ، وقال غيرهم من المعتزلة ومنهم الكعبى أنه فى كل مكان بمعنى حافظ له ومدبر له ، ولقـــد اتهم ابن حزم القائلين من المعتزلة بأنه فى كل مكان بالقول بالحلول ، فقال : لو كان الله تعالى فى مكان لكان إما جسما أو عرضا ، ولكان المكان محيطا به من جهة أو من جهات وهذا منتف عنه تعالى لأنه هو المحيط[4] .

ويبدو أن ابن حزم يطبق شروط المكان على قول المعتزلة ، وهو لا يعدو أن يكون إلا مجرد اتهام ، فهم لا يقولون بالوجود الحسى فى المكان ، وهذا المعنى لم يتطرق إلى ذهنهم مطلقا ، بل نفوه بشدة ، وإنما قالوا بمعنى أنه عالم بكل الأمكنة لا يعزب عن علمه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، علاوة على نفيهم للحلول كما سوف نرى فى موقفهم من رأى النصارى ، وكذلك قول البغدادى يفسر كلام المعتزلة على أساس الوجود الحسى فى المكان .

(١) القصص : ٨٨ .　　　(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٦ - ٢٣٠ .

(٤) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، جـ ١ص ٨٣ ، والبغدادى ، أصول الدين ، ص ٧٨ .

وأيضا نرى نفس الاتهام يتكرر عند المحدثين ، فلقد ذهب زهدى جارالله إلى أن المعتزلة قد أخطأت فى القول بأن الله تعالى فى كل مكان من الوجهة الفلسفية ، لأنه كيف يمكن للانهاية أن تحل فى المكان المتناهى[1] ، وهو أيضا يفسر رأى المعتزلة على أنه الحلول فى المكان ، وهو بعيد عن رأى المعتزلة التى تفسره بمعنى العلم بكل الأمكنة والتدبير لها ، ولا يضير العلم الإلّهى العلم بالمتناهى لأنه علم يشمل المتناهى واللامتناهى ، ولا يستلزم العلم الإلهى الحلول فى المكان لأن طبيعة العلم الإلّهى مغايرة للعلم الإنسانى ، فهو لا يستقى علمه تعالى من المعلومات ، بل العلم صفة له أزلية ولا علاقة له بالمعلومات الحادثة فهو ليس علما انفعاليا ، ويمكن القول بأن علم الله بالأمكنة لا يستلزم وجوده بالأمكنة قياسا على أزلية العلم الإلَهى وحدوث المعلومات ، وأزلية العلم الإلَهى لا تستلزم أزلية المعلومات .

وينفى المعتزلة قول النصارى بالتثليث والاتحاد ، ويتهمونهم بالقول باكثر من إلَه ، وأن القول بالتثليث أو الاتحاد ينقض التوحيد ، ويبنى المعتزلة موقفهم من معارضة النصارى على أساس إبطال التثليث والاتحاد .

أما عن التثليث فيرد المعتزلة بأن القول إن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم فيه مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة أنه متجزىء ، وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال : إنه موجود ومعدوم أو قديم ومحدث فى وقت واحد[2] .

أى أن هذا القول يؤدى إلى التناقض ، ويؤدى إلى القول بأن الأشياء متفقة ومختلفة فى وقت واحد ، وهذا مستحيل[3] .

ولو كانت الأقانيم الثلاثة قديمة لتماثلت فى القدم ، واستحال أن يختص

---

(١) زهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٨٤

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٢

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٨٩

القديم لذاته بما يفارق به الآخر ، وهذا يبطل قولهم ، لأن الأقانيم إذا كانت قديمة ، فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الابن والروح ، ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر ، وهذا يوجب كون الابن أبا وكون الأب ابنا وكون الأب روحا والروح أبا .

وعلى هذا يلزم المعتزلة القائلين بثلاثة أقانيم بأن كل واحد من الأقانيم إله، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب فى القدم فما أوجب كونه إلهًا يوجب كونهما إلهين[١] .

وإذا قالت النصارى نحن لا نثبت ثلاثة آلهة ، إنما هى أقانيم ثلاثة وجوهر واحد فى الحقيقة ، فإن المعتزلة يردون بأن المعنى لقولهم هذا يؤدى إلى إثبات ثلاث ذوات ولا عبرة باللفظ ، والوجه فى إفساد المذهب هو المعنى وليس العبارة عنه ، فاختلاف العبارات عن المذهب ، أو اختلاف العبارات بحسب اللغات لا يؤثر فى معنى المذهب وكونه فاسدا ، ولا تتغير حال المذهب بتغير العبارات عنه[٢] .

والمعتزلة يقولون أيضا إنه لا يصح أن نطلق لفظ الجوهر على الله ، وذلك لأن الله تعالى ليس جوهرا ، إذا لو كان جوهرا لكان محدثا ولاقتضى ذلك تحيزه ، وهى صفات منفية عنه تعالى .

ويحاول المعتزلة أن يلزموا النصارى فساد قولهم إنه تعالى جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم ، فيذكروا احتمالات ذلك القول ، فلا يخلو الإلّه من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دون الجوهر ، أو هما معا ، فإن كان هو الجوهر - وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم - لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلّهية ، فإن قالوا إن الإلّه هو الأقانيم دون الجوهر ، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإلّه ، وهذا ترك قولهم ، لأنهم يقولون إن الإلّه جوهر ذو ثلاثة أقانيم ، فإن قالوا إن الإلّه هو هما لزمهم القول بأن الأب والابن والروح ليس

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٨٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٨٨ .

بإلّه، ومن عبد ذلك ،لم يعبد إلّهاً ،ومن كفر به لم يكفر بالإلّه ، وإن قالوا : إن الإلّه هو الجوهر الذى هو ذو أقانيم ثلاثة ، قيل لهم : فيجب أن يكون قولكم إن الإلّه هو الأب والابن وروح القدس غلط ، لأن هذه أمور مضافة إلى الإلّه لا أنها إلّه[1] .

وهذا الاحتمال الأخير يجعل الأقانيم الثلاثة صفات ، ولو قال النصارى أنها صفات ، لتعددت الأقانيم بتعدد الصفات ، ولم تعد ثلاثة فقط ، بل تزداد عددها بزيادة الصفات[2] .

أما عن الاتحاد فيبطل المعتزلة القائلين به من النصارى ، سواء اتحاد من جهة المشيئة أى اتحاد إرادة الله وإرادة المسيح ، كما قالت النسطورية ، أو اتحاد من جهة الذات ، أى حلول اللاّهوت فى الناسوت وصارا ذاتا واحدة .

ويرد المعتزلة على القائلين بالاتحاد من جهة الارادة ، من حيث أن لا يخلو إما أن تريدوا به أنه تعالى مريد بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا فى محل ، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه ، وهذه الوجوه فاسدة ، أما الأول فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجوده فى قلبه لجاز أن يريد بارادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن يكون له ميزة الاتحاد والنبوة - أما الثانى فلأن الإرادة لا توجب للغير حالا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره لا لوجه سوى أنها لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به ، أى أن الاتحاد يفقد الاختصاص الذى هو معنى الإرادة ، وبذا تنتفى الإرادة حيث لا اختصاص - أما الثالث فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ، وكذلك المسيح قد يريد ما لا يره الله تعالى ، أى احتمال اختلاف الإرادة بينهما .

أما القائلين بالاتحاد من جهة الذات ، فإن المعتزلة يردون عليهم بأن الأمر لا يخلو ، إما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتا واحدة ، أو

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٩٧

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٣

يراد به أنهما تجاوزا فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل والأقسام كلها باطلة ، أما الأول فلأن الشيئين لو صارا شيئا واحدا للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو حصول الذات الواحدة على صفتين للتنفس وذلك مستحيل ، وهذا الرد يقوم على انفراد الذات بالقدم ولو اتحدت بذات أخرى لشاركتها فى القدم ، وأما الثانى أن المجاورة تصح على الجواهر لأنها متحيزة ، والتحيز مستحيل على الله تعالى ، على أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد ، فالجوهران على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهرا واحدا ·

والحلول يقتضى التحيز والله تعالى يستحيل عليه ذلك لأنه يترتب عليه أنه حادث ، وخلاصة القول إن الذى يبطل القول بالاتحاد أو الحلول فى رأى المعتزلة هو أنه كيف يحل القديم اللامتناهى · فى الحادث المتناهى ، ولو حل فيه لكان حادثا مثله[1] ·

ولقد ذكر المعتزلة فى ردهم لإبطال قول الثنوية والنصارى دليل التمانع المشهور عند المتكلمين ، وهذا الدليل يقوم على أنه لو كانا إلّهين لاختلفا فى الإرادة ، فلو أراد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ، لكان لا يخلو ، إما أن يحصل مرادهما ، وذلك يؤدى إلى اجتماع الضدين ، أو لا يحصل مرادهما ، وذلك يقدح فى كون أحدهما إلهًا ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ، فمن حصل مراده فهو الإلّه[2] ·

هكذا حاول المعتزلة الرد على الذين ينتقصون من الكمال الإلّهى، ويشوهون فكرة التنزيه المطلق ، من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام ، وخوفا من مشابهة أى فكرة عند الفرق الإسلامية لهذه الأفكار الأجنبية ، قاوم المعتزلة رأى مخالفيهم فى إثبات صفات لله تعالى قديمة ·

---

(١) انظر : القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٥ - ٢٩٧ ، وأيضا د · سامى نصر ، نماذج من الحكمة الدينية عند المسلمين ، ص ٣٧٦·

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٨ ، ولقد وجه نقد لهذا الدليل من الفلاسفة والمتكلمين ·

٢ - نفى قدم صفاته تعالى : بادىء ذى بدء نذكر معنى الصفة عند المعتزلة ، يذكر الاسفراينى أن الصفة عند المعتزلة هى وصف الواصف،ولم يكن فى الأزل واصف،والاسم عندهم التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى[١] . ومعنى هذا أن الصفة هى مجـرد قول نطلقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى ثابت حقيقى ، وليس لها وجود فعلى - ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى الصفات ولقد بدأ بحث المعتزلة للصفات على يد واصل بن عطاء ، ولكن مقالة واصل - فيما يقول الشهرستانى - لم تكن ناضجة فلم تزد عن القول باستحالة وجـود إلّهين قديمين أزليين ، وأن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلّهين[٢] .

وبعد ذلك توسع المعتزلة فى البحث فى الصفات على يد العلاف ومن جاء بعده ، وذلك نتيجة تطور البحث فى الدراسات الكلامية واتصالها بالفلسفة .

والمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة لله تعالى ، لأن إثبات الصفات القديمة له . هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعـلاف يقول إن علم البارى سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك القول فى سائر صفاته ، وألزمه الأشعرى القول بأن الله علم وقدرة وحياة ، وحاول أن يربط بين قول العلاف وبين أرسطاطاليس وأنه أخذ عنه ، وذلك لأن أرسطاطاليس قال فى بعض كتبه : أن البارىء علم كله ، قدرة كله ، حيـاة كله،سمع كله ، بصر كله ، محسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو ، وقدرته هى هو[٣] .

ويرد الخياط على دعوى الأشعرى مبينا حقيقة رأى العلاف ، فيذكر أن العلاف قد رأى فساد القول بأن الله عالم بعلم قديم ، والقول بأنه تعالى عالم

---

(١) الاسفراينى ، التبصير فى الدين ، ص ٣٧ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٧ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ١٧٨ وأيضا تردد الاتهام عند المحدثين - انظر فى ذلك : Tritton The Muslim Theology , p . 88 .

وأيضا : Majid Fakhry ; A history of Islamic Philosophy ; p . 13 .

بعلم محدث ، وصح عنده أن الله عالم فى الحقيقة ، فقال بأن الله عالم بنفسه ، ومن الخطأ أن يقال إن رأى العلاف أن الله علم وقدرة ، ويستدل على ذلك بأن أهل التوحيد جميعا يقولون إن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه فى كتابه فقال : ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ﴾[1] . وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه - جل الله تعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو - فكذلك القول إن علم الله هو الله ، كما يقال إن وجه الله هو الله[2] .

ويؤكد المعتزلة أن قول العلاف معناه أن الله يستحق الصفات لذاته ، فهو عالم بذاته ، وهذا هو مقصوده . وإن كان قد أخطأ فى اللفظ ولم تواته العبارة ، ويذكر ذلك القاضى عبد الجبار فيقول إن ما أراده العلاف هو ما ذكره الشيخ أبو على الجبائى ، إلا أنه لم تخلص له العبارة ، ويؤكد ذلك أيضا بالقول بأن أحدا لم يقل بأن العلم هو ذات الله حتى القائلين من خصوم المعتزلة أن الله عالم بعلم ، لا يقولون إن ذلك العلم هو ذاته تعالى[3] .

ويؤكد هذا مقصود العلاف بأن الصفات ليست مغايرة للذات لا أن ذاته علما ، وبذا يخلص من اتهام الأشعرى ، على أن مفهوم المحرك الأول عن أرسطو مخالف تماما لمفهوم الله تعالى عند المعتزلة وغيرهم من المسلمين ، وهذه المخالفة واضحة وبينة ، ولعل أوضحها فاعلية الله تعالى فى الكون وخلقه له وعنايته به عند المسلمين ، وانفصاله عنه وتفكيره فى نفسه عند أرسطو[4] .

وعند النظام تعنى الصفات نفى الأضداد ، فقال : إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد ، ويعد قول النظام إمعانا فى نفى وجود صفات قديمة .

وقال أبو على الجبائى : إن الله يستحق الصفات لذاته فكونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته .

---

(١) الإنسان : ٩ .   (٢) الخياط ، الانتصار ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤) أرسطو ، مقالة اللام منشورة فى كتاب أرسطو عند العرب، ص ٥ ، ٦ نشره الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وقال أبو هاشم الجبائى : إن الله يستحق الصفات لما هو عليه فى ذاته ، فالله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال ، وقال بأن الأحوال لا موجودة ولا معدومة(١) .

ومن هذه الأقوال والتفسيرات لمعنى الصفات ونسبتها إلى الله تعالى يتضح لنا موقف المعتزلة وأنهم ينفون وجود صفات قديمة لله تعالى ، لأنهم ظنوا أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى هو إثبات لوجود قدماء مع الله ، وهذا ينقض التوحيد ويؤدى إلى تعدد القدماء ويؤدى إلى التجسيم والتشبيه ، لذا ألح المعتزلة على نفى وجود صفات قديمة على اختلاف عباراتهم عن ذلك .

ويقسم المعتزلة صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، فالصفات الذاتية هى التى لا تنفك عن الذات ولا يمكن تصور الذات بدونها ، ولا تحتمل الخلاف أى لا يمكن أن يوصف الله بضدها ، وهذه الصفات هى العلم والقدرة والحياة ، أما صفة سميع وبصير فإن فيهما خلاف بين شيوخ المعتزلة البصريين والبغداديين ، ويقول القاضى عبد الجبار : « فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا، أما عند شيوخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا » .

أما الصفات الفعلية فهى التى تحتمل اختلاف الحال والشخص ، نحو القول يرزق فلانا ويرحم فى حال ولا يرحم فى حال ، وكذلك كل ما يقع عليه القدرة،وهى صفات تشتق من أفعاله تعالى نحو الرحمة والرزق والكلام ، فهى تتعلق بأفعاله تعالى ومشتقة منها(٢) .

أما عن علاقة الصفات بالذات ، فالمعتزلة كما سبق القول لا يرون وجودا حقيقيا للصفات عن الذات،فهى عين الذات،وليست شيئا آخر سوى الذات .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ١٧٧ وما بعدها ، البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٢ ، والقاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، والشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٠ .

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٥٥ ، والأشعرى ، مقالات الإسلاميين جـ ١ ص٢٦٣ ، والقاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ .

٣ - تفصيل الصفات : **يذكر الأشعرى فى عرضه لمجمل عقيدة المعتزلة ، أنهم يقولون : إن الله تعالى لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، لا كالعلماء القادرين الأحياء ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع**(١) وسنشرح صفاته تعالى فيما يلى :

القدم : وينفرد الله تعالى بأنه قديم ، والقدم هو ما لا أول لوجوده ، والدليل على كونه قديما هو أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثا ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، ولو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فلابد من أن ننتهى إلى القول بصانع قديم لا أول له ، لأن من كان وجوده متوقف على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده ، وأيضا لو كان محدثا لم يصح منه فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديما(٢) .

القدرة : إن أول ما يجب معرفته من صفاته تعالى هو أنه قادر ، وما عدا ذلك من الصفات يترتب على إثبات تلك الصفة ، والدليل على كونه قادرا هو أن الله قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا ، والدليل على صحة وقوع الفعل منه تعالى هو خلقه للعالم من أجسام وأعراض ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا .

والله تعالى قادر فيما لم يزل ، لأنه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ، ثم حصل قادرا بعد أن لم يكن ، لوجب أن يكون قادرا بقدرة محدثة متجددة ، وأيضا هو قادر فيما لم يزل لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، ويؤكد القاضى عبد الجبار على القول بأنه تعالى قادر لنفسه وليس قادرا بقدرة ، وذلك لصحة الاختراع منه تعالى ، وعدم تناهى مقدوره فى الجنس والعدد ،

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٣٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ - ١٨٤ .

واستحالة المنع عليه ، أما القادر بقدرة فإنه يتعذر عليه الاختراع ، ويصح عليه المنع ، وأنه قد يقدر القادر على الشيء وهو محتاج فى نفسه إلى أمر متى كان معدوما لم يصح منه إيجاده مع ثبوت القدرة عليه[1] .

العلم : يبنى المعتزلة دلالتهم على أن الله عالم ، على أساس أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وأن صحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالما - والدليل على صحة وقوع الفعل المحكم منه هو خلقه تعالى للحيوانات على ما فيها من عجائب ، والأفلاك وتركيبها ، وتسخير الرياح ، والنظام السائد فى العالم .

ولا ينتقص من هذا الفعل المحكم للعالم وجود صور قبيحة فيه ، وذلك لأن الله تعالى خلقها لتكون لنا لطفا فى أداء الواجبات ، فالله قد أنعم علينا بالنعم وأوجب الشكر عليها ، ولا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها ، فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، فلو رأى أحدنا صورة قبيحة ، كان أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته .

والله تعالى عالم فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو ، والدليل على ذلك هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

والله تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم عليها ، والدليل على ذلك هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا ويصح أن يعلمه سائر العالمين ، فيجب فى القديم أن يعلم جميع المعلومات التى يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح ذلك وجب ، لأن صفة الذات إذا صحت وجبت .

وعلمه تعالى لا يتعلق بزمان فهو يعلم أزلا بما سيكون ، وبما قد كان وبما

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥١ - ١٥٦ . والمحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١١٠ .

هو كائن ، ولا يتعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضى والمستقبل والحاضر ، فالعلم الإلَهى ليس زمانيا يتغير بتغير الحوادث(١) .

ويعارض المعتزلة القول بأن الله عالم بعلم قياسًا على الشاهد ، كما تقول الأشاعرة بأن الواحد منا يكون عالما بعلم ، ويرد المعتزلة بأن ذلك القياس فاسد، وذلك لمغايرة صفات الله واستحقاقه لها عن صفات العبد واستحقاقه لها ، وعلى هذا فلا يجوز قياس الغائب على الشاهد،لمغايرة الغائب للشاهد ، وذلك لأنه يجوز فى الواحد منا أن يكون عالما وأن لا يكون عالما . وأيضا تحدث الصفات فينا بعد أن لم تكن ، وهذان منفيان عن الله تعالى ، لذا لا يجوز القول إنه تعالى عالم بعلم ، قياسا على القول بأن الواحد منا عالم بعلم، على أن القول إن الواحد منا عالم بعلم لا يسلم به المعتزلة(٢) .

الحيـاة : يرى المعتزلة أن صفة الحياة هى الأصل فى صحة الصفات المتعاقبة ، فكونه تعالى عالم قادر ، فلا بد أن يستلزم ذلك كونه حيا ، وفى الشاهد لا يصح أن يعلم أو يقدر إلا من كان حيا ، فكذلك فى الغائب .

والله تعالى حى بذاته ، وهو بخلاف المخلوق الذي هو حى بحياة ، والله تعالى مغاير بذاته وصفاته للمخلوقين ، فهو حى بذاته ، لأنه لو كان حيا بحياة مثل أحدنا لاحتاجت الحياة إلى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لا بد أن يكون جسما ، وتلك حياة المخلوقين أما الله تعالى فهو حى بذاته لا بحياة .

والله تعالى كان حيا فيما لم يزل ، ويكون حيا فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، ولا بموت ، ولا بما يجرى مجرى ذلك ، والدليل على ذلك أنه ليس حيا بحياة محدثة ، وأنه يستحق صفة الحياة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجـه عنها بحال من الأحوال(٣) .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٨٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ - ١٦٧ .

هذه هى الصفات الذاتية الأزلية ، ومن الواضح أن المعتزلة لا ينكرون أزلية هذه الصفات إذا كان المقصود بها عين الذات ، ولكنهم أنكروا أن تكون هذه الصفات أشياء أو ذوات قديمة ، وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء .

الإرادة : تتصل الإرادة بالفعل عند المعتزلة ، لذا فهى من صفات الأفعال، ويدللون على أن الله تعالى مريد ، من حيث صح كونه فاعلا ، وأن يكون لفعله وجه دون وجه ، ولا يكون كذلك إلا ممن كان مريدا ، أى أن الإرادة هى تخصيص وقت حدوث الفعل[1] .

وإرادته تعالى ليست أزلية ، ويقول القاضى عبد الجبار معبرا عن رأى المعتزلة « واعلم أنه (أى الله تعالى) مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل »[2] .

وحدوث الإرادة لا يعنى تغيرا فى ذات الله تعالى ، لأن المعتزلة تقول فى ردها على اتهام الأشاعرة لها بذلك ، بأن التغير فائدته التغاير ، وذلك بأن يصير الشىء غيرا لما كان ، وقد يستعمل لفظ التغير فى المحل إذا حدث فيه معنى لم يكن من قبل ، كما يقال فى النطفة بأنها صارت علقة بحدوث معان مخصوصة فيها ، أما حصول صفة للذات بعد أن لم تكن فلا يستعمل فيه لفظ التغير ، أى لفظ التغير لا يصح القول به فى الإرادة ، وذلك لأنه لم يكن كارها ثم أراد ، أو كره بعد الإرادة ، ويستحيل أن يريد الله شيئا مالم يكن مريدا له ، فالإرادة موجودة ابتداء لم تسبقها الكراهية ، لذا لا يجوز القول بالتغير لأنها حادثة[3] .

وسوف نعود للحديث عن الإرادة عند عرض أصل العدل ، لأن موضوع الإرادة يتصل بموضوع خلق الأفعال .

الكلام الإلّهى ومشكلة خلق القرآن : أولى المعتزلة مشكلة الكلام الإلّهى

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٥١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٤٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

وخلق القرآن عناية خاصة ، رغم أنها لا تعدو إلا أن تكون ضمن مشكلة الصفات والتى نفوا قدمها ، ولقد كان السبب فى ذلك ، هو خوفهم من أن القول بقدم الكلام الإلّهى والقرآن كلام الله فهو قديم ، أن يشبه قول النصارى فى قدم المسيح وألوهيته وهو كلمة الله ، لذا اهتم المعتزلة بهذه المشكلة اهتماما خاصا ، وأخذت طابعا سياسيا حين أوعز أحمد بن داوود وثمامة بن الأشرس إلى الخليفة المأمون بأن يجعل القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة يتتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل فى ذلك مشهورة ، ورأوا أن القول بقدم القرآن وأنه غير مخلوق فيه أيضا مساواة بين الله تعالى ، وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما ، وربما تعكس هذه المخاوف والاحتمالات التى أوردها المعتزلة حرصهم على التنزيه المطلق لله تعالى[1] وسنعرض لهذه المشكلة بشىء من التفصيل لأنها نالت اهتمام المعتزلة .

لا خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم وأن له كلام وأن القرآن كلامه ، لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم وهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ وسنذكر رأى المعتزلة فى ذلك ، أما خصومهم فسنذكر رأيهم عند الحديث عن الأشعرية .

يذكر القاضى عبد الجبار حد الكلام بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة ، وحصل فى حرفين أو حروف ، فما اختص بذلك وجب كونه كلاما ، وما فارقه لم يجب كونه كلاما[2] ، وهذا هو حد الكلام المشاهد ، ولا يوجد كلام من غير جنس كلامنا ، فى حين يثبت الأشاعرة معنى آخر للكلام هو الكلام النفسى وسوف نشرحه عند ذكر رأى الأشاعرة ، لكن المعتزلة تنفى بأن الكلام معنى قائم فى النفس ، لأن ادعاء وإثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار أو دليل يجب نفيه ، وإثبات الكلام النفسى عارى

(١) د. أحمد صبحى، فى علم الكلام ، ص ١٣٨ وما بعدها ، زهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٧٨ - البير نصرى ، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية ، ص ٥٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ٦ .

من الاضطرار والدليل ، وأيضا استحالة وجود الكلام المعقول عاريا من الأصوات المقطعة واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية عن الكلام ، لذا لا يجب القول بوجود نوع من الكلام بدون أصوات[1] .

والواقع أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة هو أن ما تثبته المعتزلة من الكلام يثبته الأشاعرة،أما ما يثبته الأشاعرة من نوع الكلام النفسى لا تثبته المعتزلة[2] .

وإذا كان الكلام يكون من حروف وأصوات مقطعة فلابد من محل يحدث فيه الكلام ، لأن حكم الكلام حكم سائر المدركات ، فى أنه يوجد فى المحل ويستحيل وجوده لا فى محل[3]،وهو حادث فى جسم من الأجسام[4] .

وحقيقة المتكلم هو من فعل الكلام ، ووجد منه الكلام بحسب قصده وإرادته ودواعيه ، والله تعالى متكلم لأنه فعل الكلام وصار به متكلما ، وذلك للعلم بوجود الكلام من جهته فهو فعله[5] .

وعلى هذا فالكلام من الصفات الفعلية المشتقة من الأفعال ، لأن المتكلم من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام كما ذهب الأشاعرة ، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام ، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان قديما ففيه إثبات لقديمين[6] وهذا أساس رفض المعتزلة للقول بأنه يجوز أن يكون تعالى متكلما لنفسه ، أو لمعنى قائم بنفسه ، ويرون أن كلامه تعالى حادثا .

ووفقا لهذه المعانى التى قال بها المعتزلة لحقيقة الكلام والمتكلم ، فإن كلامه تعالى ليس قديما ، وأن القرآن مخلوق ، ولقد أورد المعتزلة أدلة كثيرة على حدوث كلامه تعالى ، نورد نماذج منها فيما يلى :

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ١٥ ، ٢١ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٨٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ٢٦ .

(٤) البغدادى ، أصول الدين ، ص ١٠٦ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى جـ ٧ ص ٤٨ - ٦١ .

(٦) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٨٠ .

١ - أنه لو كان الكلام أزليا فلا بد من أن يصادف مأمورا مخاطبا فى الأزل ، والكلام من غير مخاطب سفه يتعالى الله عن ذلك .

٢ - اختلاف خطاب الله تعالى للأنبياء ، فخطابه لموسى عليه السلام غير خطابه للنبى ﷺ ، ومنهاجه مع الرسولين مختلف ، ويستحيل أن يكون معنى واحد فى نفسه كلامه مع شخص على معان ومناهج وكلامه مع شخص آخر على معان ومناهج أخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا[١] ، وهنا ينفى المعتزلة أن يكون الكلام صفة لأنه لو كان صفة لكان كلامه واحدا ، ولاستحال مع وحدته أن يحوى حقائق مختلفة ، لذا لا بد أن يكون فعلا حادثا .

٣ - تحدى الله للعرب بالقرآن يدل على حدوثه ، لأن التحدى بالقديم مستحيل .

٤ - القرآن غير الله لأنه يختص بصفات الحدوث التى تستحيل على الله تعالى ، فهو متجزىء متبعض ، له ثلث وربع ، مفصل ومحكم .

٥ - لو كان قديما لوجب كونه مثل الله تعالى ، لاشتراكه فى صفة القدم الذاتية ، وما خالف الله فى بعض صفاته الذاتية يجب استحالة كونه قديما[٢] .

٦ - ربط المعتزلة بين مشكلة خلق القرآن ومشكلة اللغة ،وهل هى توقيفية أى أن الله هو الواضع لها ، أم اتفاقية أى أن العقلاء من الناس هم الذين وضعوها ، والمعتزلة يقولون بأن اللغة اتفاقية ، وكون اللغة اتفاقية يقتضى ذلك حدوث كلام الله تعالى ، لأنه لابد أن تكون لغة متقدمة يتفق على وضعها العقلاء ، ثم يوجه الله تعالى كلامه بها للمخاطبين المكلفين ، لأن فائدة الكلام لا ترجع إليه تعالى ، بل ترجع إلى غيره من المكلفين ، وهذا يعنى أنه لابد من تقدم مواضعة يرتب كلامه تعالى عليها ، ليصح أن يستدل على مراده بكلامه ، وتتم الفائدة للمكلف[٣] .

٧ - الاستدلال بآيات من القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى وأن

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٩٠ - ٣٠١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ٨٠ - ٨٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ١٨٢ - ١٨٤ ، ويبدو فى هذا مواطن الابتكار لدى المعتزلة وتناولهم لمشكلات تصلح للبحث فى فلسفة اللغة .

القرآن مخلوق، أن الله تعالى ذكر فى كتابه بعد أن بين أن الذكر هو القرآن ما يدل على حدوثه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]، وقوله : ﴿ وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ ﴾[2] وبين أن الذكر محدث بقوله : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾[3] . وقوله سبحانه : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[4]، يدل على حدوث كلامه ، لأن « كَلَّمَ » يقتضى أنه أحدث كلاما ما كلم به غيره، وقوله تعالى: ﴿ تَكْلِيمًا ﴾ يقتضى أن ما كلم به غيره حادث ، لأن المصادر لا تكون إلا حادثة[5] .

٨ - الدليل من السنة ما يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله :« كان الله ولا شىء ثم خلق الذكر » وهذا يدل على حدوث القرآن[6] .

وهذه نماذج من أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله تعالى وأن القرآن مخلوق ، ولقد قدم خصوم المعتزلة أدلة لإثبات قدم كلامه تعالى وأن القرآن غير مخلوق ، وقام المعتزلة بالرد عليها ، ونورد أمثلة من تلك الأدلة وردود المعتزلة عليها على سبيل المثال :

١ - قول خصوم المعتزلة بأنه تعالى لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لوجب كونه أخرس أو ساكتا ، لأن الحى إذا لم تكن به آفة وجب كونه متكلما أو ساكتا ، ويرد المعتزلة على ذلك ، بأنهم إذا حملوا الغائب على الشاهد فيجب أن يثبتوا كلامه تعالى من جنس كلامنا[7] .

٢ - قول خصوم المعتزلة أنه لو حصل متكلما بعد أن لم يكن متكلما لاحتاج إلى آلة فى إيجاد الكلام ، ويرد المعتزلة على ذلك بأن ذلك يكون فى

---

(١) الحجر : ٩ . (٢) الأنبياء : ٥٠ .
(٣) الأنبياء : ٢ . (٤) النساء : ١٦٤ .
(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ٧ص٨٧-٩٠ .
(٦) القاضى عبد الجبار، المغنى ، جـ ٧ ص ٩١ .
(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ١٠٠ ، وأيضا : ١٣٣ ، ١٥٠ .

الواحد منا القادر بقدرة ، إذ هو محتاج إلى ما يفعل به الكلام ، أما بالنسبة لله تعالى فهو قادر لنفسه وليس بقدرة فلا يحتاج إلى آلة .

٣ - احتجاج الخصوم بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[١] ، فلو كان القرآن مخلوقا محدثا لكان ﴿ كُن ﴾ محدثا وكان محدثاً له بكون آخر ، والقول فيه كالقول فى هذا ، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له ، وهذا فاسد ، ويوجب أن ﴿ كُن ﴾ غير محدثة ولا مخلوقة وكذلك القول فى سائر كلامه تعالى، ويرد المعتزلة بأن معنى قوله تعالى: ﴿ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ أى أن نكونه ونريد حدوثه فيكون ، ولا يبعد ولا يمتنع من كونه[٢] .

وهذا يعطينا نموذجا لموقف المعتزلة من أدلة معارضيهم وردهم عليها ، وأيضا موقف المعتزلة وخصومهم من تأويل الآيات القرآنية ، بحيث يؤول كل فريق بما يوافق رأيه .

نفى رؤية الله فى الآخرة : لقد كانت مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة من المسائل التى ثار حولها الخلاف بين المعتزلة النافين لها وبين خصومهم من المتكلمين المثبتين لها ، على الرغم من أن الخلاف فى هذه المسألة كما ذكر القاضى عبد الجبار لا يوجب تكفيرا ولا تفسيقا ، لأنه لا ينبنى عليها مسائل اعتقادية ، ولقد جوز المعتزلة صحة الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة ، لأن صحة السمع لا تتوقف عليها ، فيجوز معرفة الله وتوحيده وعدله مع الشك فى أنه يرى أو لا يرى[٣] .

والأساس الذى بنى عليه المعتزلة نفى الرؤية هو نفى الجسمية عن الله تعالى ، فالله ليس جسما ، ولا يرى إلا الأجسام ، فهو لا يرى ، فلقد ذكر النظام أنه لا مرئى إلا اللون وهو جسم ، والجبائى يقول المرئيات جواهر وألوان

---

(١) النحل : ٤٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ١٥٠ وما بعدها .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ١٩٥ - و « يرى أو لا يرى » بضم الياء وفتح الراء فى الموضعين .

وأكوان ، وابنه أبو هاشم يذكر أن المرئيات جواهر وألوان[1] ، وقرر القاضى عبد الجبار أنه لا أحد يدعى أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقده جسمًا مصورا بصورة مخصوصة ، أو يعتقد فيه أنه يحل فى الأجسام[2] .

ومن ثم وضع المعتزلة شروطا للرؤية ، هى شروط الرؤية الحسية ، فالله يستحيل أن يُرى فى ذاته ، ولا يصح أن يُرى بالأبصار ، لأن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له أو فى حكم المقابل له ، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به ، ولو كان الله تعالى مرئيا لنا فإنا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، وكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التى يصح أن يرى غيره من المرئيات .

ولا يصح الاحتجاج بأن الله يرى الواحد منا دون أن يكون مقابلا له ، لأنه تعالى يرى نفسه ، فصح أن يرى المرئيات دون أن يكون مقابلا لها ، والواحد منا لا يرى إلا بحاسة ، فلو كان الله تعالى مرئيا لنا فإننا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، وعلى هذا فإن شروط رؤية الله تعالى هى نفس شروط رؤية غيره من المرئيات من المقابلة وما يجرى مجراها[3] .

وهذا القول من المعتزلة يعد ردا على القائلين بإثبات الرؤية على اعتبار أن الله جسم وأنه يرى بالعين ، أما خصومهم من الماتريدية والأشاعرة فلا يقولون بالجسمية فى حق الله تعالى ، وأن الرؤية بلا كيف ، لذا تسقط هذه الاعتراضات بالنسبة لهم . وسنرى فيما بعد موقف خصوم المعتزلة .

ويستشهد المعتزلة بالسمع على نفى الرؤية فيذكرون قوله تعالى : ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ** ﴾[4] ، ففى هذه الآية نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شيء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره .

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ٩٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى، جـ٤ ص ١٤٠ - ١٤٤ .

(٤) الأنعام : ١٠٣ .

ولو قيل فى معنى الإدراك هو الإحاطة بجميع الجهات ، وهو ما قاله خصوم المعتزلة ، يردون بأنه لو كان الأمر كما زعمتم لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا؛ لأنه لا يراها فى وقت واحد من جميع الوجوه ، ولوجب أن لا يوصف فى الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره، لأنه لا جهات له يرى عليها ، فيبطل بذلك ما يتعلقون به .

أيضا يؤكد المعتزلة على أن الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها مدح الله تعالى بنفى الرؤية عن نفسه ، وهذا المدح راجع إلى ذاته ، ولما كان المدح مدحا لذاته فإنه لا يزول عنه،لذلك وجب أن لا تدركه الأبصار على أى وجه من الوجوه فى الدنيا أو فى الآخرة،لأنه لا يجوز نفى ما امتدح به لذاته لأن إثباته يعد نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة [١] .

ويستدلون أيضا على نفى الرؤية بقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام : ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾[٢] ، وإجابته إياه بقوله : ﴿ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾[٣] . فنفى أن يراه ، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل ، ثم جعله دكا ، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور فى مذاهب العرب ، ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه .

ولقد احتج المثبتون للرؤية بهذه الآية لأنه لو كان لا تجوز الرؤية لكان سؤال موسى لها جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون لرسالته أمينا ، ويرد المعتزلة على ذلك بأن سؤال موسى ليس جهلا لأنه سألها على لسان قومه [٤] .

ولقد ناقش المعتزلة أدلة خصومهم فى إثبات الرؤية وردوا عليها نذكر منها على سبيل المثال :

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ١٤٤ - ١٦١ حيث أورد اعتراضات الخصوم ورد عليها .
(٢ ، ٣) الأعراف : ١٤٣ .
(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ١٦١ - ١٦٥ .

تعلق المثبتون للرؤية بقوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ • إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[1] ، وذلك دليل صحة رؤيته تعالى ، لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الا الرؤية ، لكن المعتزلة ترد على ذلك: بأن النظر لا يحتمل الرؤية فى الآية ، ولكنه يعنى الانتظار ، أى انتظار النعيم ، وهناك معانى أخرى للنظر تجعل معناه لا يقتصر على الرؤية فقط[2] .

وأيضا بالنسبة للأحاديث التى أوردها المثبتون للرؤية ، حاول المعتزلة الرد عليها بالقول إنها أحاديث آحاد وشككوا فى رواتها وأوردوا أحاديث أخرى تنفى الرؤية ،وأولوا بعض الأحاديث التى قد يسلمون بصحتها ، مثل قوله ﷺ : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » فيقولون : إن المراد بقوله « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة[3] ، وهذا يعنى أن الرؤية تعنى العلم ، ولقد ذكر الأشعرى اختلاف المعتزلة فى ذلك فقال العلاف وأكثر المعتزلة بأننا نرى الله بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا وأنكر هشام القوطى وعباد بن سليمان ذلك[4] ، وذكر البغدادى أيضا معتزلة بغداد تأولوا الرؤية بمعنى العلم[5] .

واذا كان أكثر المعتزلة يقولون بأن الرؤية هى العلم ، ويبعدون عنها كل معنى حسى ، وخصومهم أيضا ينفون الجسمية ويقولون : الرؤية بلا كيف ، فان الموقفان لا يتباعدان كثيرا .

ولقد كان حرص المعتزلة على نفى الجسمية أو التشبيه هو الدافع الأساسى لنفيهم لرؤية الله تعالى ، حتى لا يلحقه تعالى أى نقص أو تشبيه « وإذا كان المعتزلة على حق تماما فى إنكارهم الرؤية الجسمانية، لكنهم ليسوا على حق فى

(١) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ١٩٧ - ٢١٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٤ ص ٢٣١ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٣٨ .

(٥) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٨ .

إنكارهـم مطلق الرؤية ، خصوصـا أن بعضهم ذهب إلى أنهـا نـوع من العلم » [1] .

* * *

وبعد ، فهـذه ملامح أصل التوحيد عند المعتزلة ، وقد بنوها على أساس ما يقضى به العقل من كمال التنزيه المطلق لله تعالى ، وأعطوا صورة عقلية مجردة عن كل معانى التجسيم والتشبيه ، ولقد ذكر بعض الباحثين أن المعتزلة قد تأثروا فى ذلك باللاهوت المسيحى عند الدمشقى ، وأخذت عنه أن الله غير مركب ، وليس له من الصفات ما يجعله متعددا وأن الصور والتشابيه التى تستعمل فى الكتاب المقدس عند الكلام عن الله ما هى إلا رموز تعين البشر على معرفته[2] .

ويمكن الرد على هذا بأن المعتزلة لم تكن بحاجة إلى التأثر باللاهوت المسيحى لتقرير التنزيه ، فلقد كان الأساس الذى بنى عليه المعتزلة أصل التوحيد ، هو قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] وهو أساس إسلامى بحت ، وفى صياغة ذلك المبدأ وتقريره عارضوا التأثر بالتيارات الأجنبية ، ولعل اعتذارهم عن صياغة العلاف التى سبق أن ذكرناها ما يشهد بذلك ، وهم بذلك يريدون صياغة إسلامية للتنزيه والتوحيد ·

ولكن لابد من القول بأن المعتزلة قد غالوا فى استخدام العقل · وتطرقوا بمسائل لا طاقة للعقل بها كالبحث عن حقيقة صفاته تعالى وعلاقتها بذاته ، وإن كان خصومهم هم الذين جروهم إلى هذه المسائل التى يصعب على العقل إدراكها ·

لكننا لا نوافق المعتزلة فى اتهام مخالفيهم فى مسألة الصفات بنقض

---

(١) د · محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فى تكملته لديوان الأصول للنيسابورى ، ص ٦٢٣ ·

(٢) حنا الفاخورى،خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية·جـ١ ص ١٤٣ - ١٤٤ ·

(٣) الشورى : ١١ ·

التوحيد ، حيث إن ذلك لا يقول به مسلم ، إذ هو خروج عن الدين ، وإن كان خصومهم لم يسلموا أيضا من توجيه نفس الاتهام للمعتزلة ، ولعل هذا يكون دافعا لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين ·

***

(ثانيا) أصل العدل :

رأينا كيف حاول المعتزلة فى تقرير أصل التوحيد إثبات التنزيه المطلق للذات الإلَهية ، وفى هذا الأصل يحاول المعتزلة تنزيه الفعل الإلَهى عن كل معانى الظلم أو ما يخل بالعدل الإلَهى ، ولقد تمسكوا بهذا الأصل حتى أنهم سموا به ، وأولوه عناية خاصة ، وتناولوا فيه مسائل عديدة لن يكون متيسر لنا فى هذه العرض العام لآراء المعتزلة أن نتناول تلك المسائل بالتفصيل ، لذا سوف نركز على أهمها :

١ - معنى العدل : وفى البداية نعرض لمفهوم المعتزلة للعدل ، فالمقصود عندهم من وصف الله بالعدل ، أن المراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة(١) .

ومن هذا يتضح أن أفعال الله كلها حسنة وأنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا ، وتنزيه الفعل الإلَهى عن كل قبيح ·

وقبل أن نخوض فى شرح هذا التعريف لابد لنا من معرفة معنى الواجب ، إذ أن لفظ الواجب على الله تعالى يسبب بعض الحرج فى نفس المؤمن ، لكن قد يزول بعض الحرج إذا ما عرفنا ماذا يقصد المعتزلة بالواجب على الله تعالى - فهم يقولون إن الواجب فى حقيقته لا يختلف باختلاف الفاعلين ،فالحقائق لا تختلف فى الشاهد والغائب ، وهذا يعنى أن حقيقة الواجب لا تختلف ، فإن لم يثب الله تعالى الأنبياء والمؤمنين ، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة يعدو الإنصاف ، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبا ، فكذلك القول فى الثواب(٢) .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠١

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٤ ص ١٣

فهم يقصدون بذلك أن الواجب هو ما تقضى به الحكمة ، فما تقضى به الحكمة فى الفعل الإنسانى ، تقضى به أيضا فى الفعل الإلّهى ، الذى هو حكمة أيضا ، والغرض هو انتفاء القبح عن أفعاله تعالى ، فالصفة الجامعة لكل أفعاله هى الحسن ٠

ويرى القاضى عبد الجبار أنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه بالتكليف ، من التمكين والألطاف ، وإثابة من يستحق بالثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض[1] ٠

أى أن الواجب هو ما يقتضيه التكليف ، ويمكن القول وفقا لهذا إنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه على نفسه ، إذ أنه هو الذى أوجب التكليف فلا موجب عليه تعالى ، لكن يبقى قياس الفعل الإلّهى على الفعل الإنسانى يثير الشبهة فى نفس المؤمن ٠

ونعود إلى شرح معنى العدل ، فيذكر المعتزلة الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وهو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ، ومستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه ، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه ٠

والذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح، وهو أنه تعالى عالم بذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح ، فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به ٠

والذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح ، وهو أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا ٠

أما أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فيدخل ضمن علمه تعالى بجميع المعلومات ٠

والذى يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه هو ما نعلمه فى الشاهد من أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح ، مستغنيا عنه،

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٤ ص ٥٧ ٠

عالما باستغنائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح وإنما الذى يفعله إما لجهله أو الحاجة إليه ، وكذلك الأمر فى الغائب(١) .

وإذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فما هو تفسير الشر الموجود فى العالم ، وهل يخلق الله الشر فى العالم ؟

يذكر الأشعرى أن المعتزلة كلها إلا عبادا تقول إن الله يخلق الشر الذى هو مرض والسيئات التى هى عقوبات،وهو شر فى المجاز ، وسيئات فى المجاز ، وأنكر عباد أن يخلق الله شيئا نسميه شرا أو سيئة فى الحقيقة(٢) .

والمعتزلة تقول بالتفرقة بين الشرور الطبيعية والشرور الأخلاقية فالشرور الطبيعية من آلام وأمراض وكوارث وزلازل من فعل الله فى الطبيعة،أما الشرور الأخلاقية فهى من فعل الإنسان على نحو ما سنعرف فى خلق الأفعال .

وهذه الشرور الطبيعية لا تعد من قبل الله تعالى شرا أو فسادا ، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا وإنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال(٣) .

وعلى هذا فليس هناك شر مطلق ، فالفعل قد يحسن من جهة ويقبح من جهة أخرى ، فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون لله ، وتقبح أن تكون للشيطان(٤) ، أيضا قد يكون خلق ذلك للعظة والاعتبار أو للمحنة والابتلاء(٥) .

وعلى هذا يقول المعتزلة إن الله تعالى يصح أن يفعل الآلام ، لكنها لا تقع منه سبحانه على وجه تقبح عليه ، وهم يقولون بالعوض عن تلك الآلام التى تحدث ، والعوض هو وجه حسن تلك الآلام ، فالله يعوض العبد مما وقع به من آلام من قبله سبحانه أو التى تقع نتيجة أمره أو إباحته(٦) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٢.

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٢ .

(٣) الخياط ، الانتصار ، ص ٨٠ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣١٠ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، المغنى جـ ١٣ ، ص ٣٦٦- ٣٦٩، ٤٤٨-٤٥٣ .

وكل ذلك لنفى الظلم والقبح والشرور عن أفعاله تعالى ، وأيضا ليحافظوا على القول بوحدانية الله ويسقطوا حجة الثنوية ، أو الذين ينسبون فعل الظلم لله ٠

٢ - **اللطف** : يرى المعتزلة أن الله خلق الخلق لعلة، وهذه العلة لا ترجع إليه تعالى لغناه وعدم حاجته[١] ،بل ترجع إلى الخلق وهى منفعة الخلق ، ولكى تتحقق منفعـة الخلق لابد أن يقدرهم الله على فعل ما هو واجب ، والله تعالى قد قدر عباده على فعل ما هو واجب،وذلك عن طريق اللطف الإلّهى ، ومعنى اللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو أن يكون أولى أن يقع عنده[٢] ،فهو حالة يكون فيها العبد مهيأ للقرب من الطاعة وترك المعصية ، لكن هذا لا يغنى إلجاء العبد أو سلب اختياره ٠

ولكن هل يجب على الله تعالى فعل اللطف ؟ وهل فعل الله الخير الأقصى لعباده ؟

نجد الأشعرى يذكر إجابات مختلفة للمعتزلة عن ذلك ، فيقول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفا لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يزيح عللهم فيها يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم - وجعفر بن حرب يقول إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارا إيمانا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم ـ أما جمهور المعتزلة فيقولون ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال : يقدر

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣١٨ ٠

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٣ ص ٩١ ٠

على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئا يعلم أنهم يحتاجون اليه فى أداء ما كلفهم - والجبائى يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريدا لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا ، وليس فعل ذلك واجبا عليه ، ولا إذا تركه كان عابثا فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان[1] .

ونجد هذه الأقوال فى معظمها تقرر أن الله قد فعل الأصلح لعباده فيما كلفهم ولم يدخر شيئا عنهم مما قد يحتاجون إليه فى أداء ما كلفهم ، وهذا الحد واجب عليه ، أما ما يعدو ذلك فهو نوع من التفضل وليس واجبا على الله تعالى فعله .

ويؤكد القاضى عبد الجبار على ضرورة اللطف فى التكليف فيقول إنه تعالى إذا كلف المكلف وكان عرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وهو فى هذا يعارض موقف بشر بن المعتمر[2] .

ومظاهر اللطف الإلّهى متعددة ، وأولها منح الله تعالى العقل للعباد الذى هو مناط التكليف ، والذى يقع عليه التكليف اذ لا تكليف على غير العاقل ممن لم يبلغ درجة الرشد كالطفل أو الصبى ،أو من فقد عقله كالمجنون ، وعن طريق العقل يستطيع الإنسان النظر الذى هو أول الواجبات على المكلف ، ومعرفة الله تعالى ، ومعرفة الحسن والقبح ، وشكر المنعم وغير ذلك من المعارف التى تلزم العبد فى دينه ودنياه[3] .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٤٠ ، والمحيط بالتكليف ، ص ٢٦ ، والمغنى ، جـ ١٢ ص ٢٣٢ .

وثانى مظاهر اللطف هو التكليف ، وحقيقة التكليف هو إعلام الغير أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء[1] .

ولما كان الله قد خلق الخلق لمنفعتهم ، وكان عليه أن يعرض عباده للثواب ، كان يجب عليه أن يكلفهم ، لأن التكليف هو سبيل الحصول على ذلك الثواب ، فهو كما يقول القاضى عبد الجبار ليس إلا تعريض المكلف للثواب[2] .

ولقد قالت المعتزلة إنه لو جاز تخلية العباد من التكليف لكان الله قد أغراهم بالمعاصى[3] .

ولكن هل يحسن أن يكلف الله تعالى من يعلم أنه يكفر ؟ يجيب المعتزلة بأنه يحسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهى درجة الثواب[4] ، ومعنى قولهم ، إن التكليف عام للكل والتقوية عليه للكل ، وإن العلم الأزلى لا شأن له بالإيجاد ، فالكفر من فعل الكافر ولا دخل للعلم الإلٓهى فى إيجاده .

ولكن هل كلف الله تعالى عباده ما يطيقونه فحسب أم كلفهم ما لا يطيقونه ؟ وهل يجوز لله تعالى أن يكلفهم ما لا يطيقون ؟

يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا ما يطيقون ، بل ويقدرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة[5] .

ويعارض المعتزلة القول بجواز تكليف الله تعالى لعباده مالا يطيقون« وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار القبح أصلا » ووقوع تكليف ما لا

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٥ .

(٣) البغدادى ، أصول الدين ، ص ١٤٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٨ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٣ .

يطلق قبح ، وفى التسليم به قول بإضافة القبائح لله تعالى « فإذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح ، فهل جاز أن يفعل غيره من القبائح[1] .

والمظهر الثالث للطف الإلّهى هو إرسال الله تعالى للرسل ، إذ أن الإعلام بالتكليف يكون عن طريق إرسال الرسل ، فإذا كان الله تعالى قد علم أن صلاحنا يتعلق بالشرعيات ، فلابد من أن يعرفنا إياها لكى لا يكون مخلا بما هو واجب عليه ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه .

ويثبت المعتزلة وجوب دفع الضرر عن النفس وفعل الواجب الذى يصرف النفس عن القبيح ، وهذه الأفعال التى تقربنا إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات لم يكن بوسع العقل أن يعرفها تفصيلا ، ويبين ما فيها من مصلحة ولطف وما هو ليس كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كى لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف ، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز دال على صدقه فلابد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به ، ولهذا قال المعتزلة إن البعثة متى حسنت وجبت ، وفى هذا القول إثبات للنبوة وأنها من مظاهر اللطف ، وفيه أيضا رد على المنكرين للنبوة من البراهمة[2] .

الهداية والتوفيق والخذلان والطبع : المظهر الرابع للطف الإلّهى الهداية والتوفيق ، ويرى المعتزلة أن الله تعالى قد هدى الناس أجمعين ، بمعنى أن قواهم على الطاعة وفعل بهم الأصلح ، لكن الكافرين لم يهتدوا ولم ينتفعوا بما قواهم الله عليه ، وأصلحهم فلم يصلحوا ، أما المؤمنين فقد انتفعوا بما قواهم الله عليه وأصلحوا بما أصلحهم ، ومعنى هداية الله لهم هو ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف ، وقال قوم من المعتزلة إن معنى هداية الله للمؤمنين هو أن سماهم مهتدين وحكم لهم بذلك، وقال آخرون إن الهدى بمعنى البيان والإرشاد ، وبذا يكون الله قد هدى الخلق أجمعين ، لأن البيان

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٨

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ٦٣ - ٩٦ ، ولدفع حجج البراهمة ، ص ١٠٩ - ١٤٦

والإرشاد للكل ، وهدايته للمؤمنين بأن يزيد لهم من الطاقة وثوابهم فى الدنيا والآخرة وهذا قول الجبائى - أما النظام فيرى أنه يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى ، وبأنه هدى الله ، فيقال : « هذا هدى الله أى دينه »(١) .

أما معنى التوفيق والتسديد ، فقال قوم من المعتزلة إنهما ثواب من الله تعالى يفعله مع إيمان العبد ، وقال آخرون هما الحكم من الله أن الإنسان موفق ، وقال جعفر بن حرب هما لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة فى العبد ، ولا يضطرانه إليها ، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقا مسددا (٢) .

والملاحظ فى هذه الأقوال نسبة فعل الهداية والتوفيق والتسديد للعبد وليس لله ، وأن إضافة هذه المعانى إلى الله تعالى تعنى أنها لطف أعطاه للناس أجمعين ، لكن لا يجبرهم ذلك على الفعل ، أو أنه زيادة من اللطف يحدثه الله بعد فعل العبد واختياره الإيمان ، أو يكون مجرد تسمية الله لأفعال الإيمان والطاعة الواقعة من العبد ، وذلك لنفى الظلم والمحاباة عن فعل الله تعالى ، فيقال إنه هدى قوما ولم يهد الآخرين ، وأيضا لتأكيد نفى الجبر .

أما الإضلال فينفيه المعتزلة بمعنى خلق الله لفعل الإضلال ، فهذا لا يجوز فى حق الله تعالى ، فقال أكثرهم بأن معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا من أمر الله سبحانه ، أخبر أنه أضلهم ، أى أنهم ضلوا عن دينه ، وقال بعض المعتزلة أن إضلال الله للكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم(٣) .

وكذلك الأمر فى معنى الخذلان يحتمل أن يكون الخذلان من الله تعالى هو تسميته إياهم بأنهم مخذولون ، وقال آخرون : الخذلان عقوبة من الله سبحانه وهو ما يفعله بهم من العقوبات (٤) .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٦ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٥ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٨ .

وأيضا القول فى الختم والطبع ، إن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفار ،هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : الختم والطبع هو السواد فى القلب ، كما يقال «طبع السيف» إذا صدى من غير أن يكون ذلك مانعًا لهم عما أمرهم به ، وقالوا جعل الله ذلك سـمة لهم تعرف الملائكة بتلك السـمة فى القلب أهل ولاية الله(١) .

وهذه المعانى كلها تجعل هذه الأفعال من الإنسان ولا تنسبها إلى الله تعالى ، حتى يتحقق العدل الإلَهى ، الذى ينتفى معه ظلم أى واحد من عباده، وأن يتحقق للإنسان حريته فى أفعاله ومسئوليته عنها ·

٣ - خلق الأفعال :

تحتل مشكلة خلق الأفعال أهمية خاصة فى فكر المعتزلة ، إذ أن حرية الإرادة تدور عليها أصولهم الأربعة الباقية « لأن القول بالجبر يهدم أصولا أربعة من أصولهم الخمسة ، إذ أن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله ، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده ، ولو كان القبح مرادا لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق ، كما كان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهى »(٢) .

وسوف نعرض لرأى المعتزلة فى هذه المشكلة التى تعد من أعقد المشكلات والتى خاض فيها الفلاسفة والمتكلمون ، ويمكننا أن نميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية عند المتكلمين بإزاء هذه المشكلة :

- اتجاه يقول بالجبر المطلق وهم الجهمية ·

- واتجاه المعتزلة الذين يقولون بأن الله لم يخلق أفعال العباد وهى منسوبة إليهم ·

- واتجاه يقول بالكسب وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن حيث

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٣

(٢) د · أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ١٥٩

الكسب منسوبة للعبد ، وسنعرض لموقف المعتزلة المؤيد لقدرة الإنسان على أفعاله .

أدلة المعتزلة على إثبات قدرة العبد : قدم المعتزلة أدلة كثيرة على إثبات قدرة العبد على أفعاله ، وتنقسم هذه الأدلة إلى أدلة عقلية وأدلة سمعية، وسوف نورد نماذج من كلا القسمين :

١ - من الأدلة العقلية أننا نفصل بين المحسن والمسيء ، ونحمد المحسن على إحسانه ، ونذم المسيء على إساءته ، وهذا يعنى نسبة أفعالهم إليهم ، ولأننا لا نستطيع أن نذم أحدا أو نمدحه على قبح الوجه أو حسنه أو طول القامة وقصرها لأن ذلك ليس من فعله[١] .

٢ - يورد القاضى عبد الجبار عدة إلزامات على القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد ، فيلزم عن ذلك ارتفاع المدح والذم والعقاب ، أى يلزم من ذلك سقوط التكليف والوعد والوعيد ، وقبح بعثه الأنبياء ، ويلزم أيضا أن يكون الله فاعلا للقبائح ، لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد وفيها القبائح لزم أن يكون فاعلا للقبائح[٢] .

ويلزم أيضا أن لا يثبت للرسل حجة على الكفار ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد المرسل ، فكيف تدعونا للإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا .

أيضا يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويبطل جهاد الكفرة ، لأن للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا ، فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥

٣ - وقوع تصرفاتنا بحسب قصودنا ودواعينا وانتفاؤها بحسب كراهتنا مع سلامة الأحوال ، فلولا أنها محتاجه إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها [١] .

٤ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد ، أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد ذلك من غيره ، وعلى مذهبكم يكون الله قد شوه نفسه وأراد من غيره ذلك ، لأنكم تقولون بإرادة الله لمعاصى العباد[٢] .

٥ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد ، أن أفعالهم فيها ظلم وجور وهذا لا يصح على الله تعالى[٣] .

٦ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد من جهة السمع قوله تعالى : ﴿ مَّا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[٤] ، والتفاوت هو من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة ، ولا يجوز التفاوت من جهة الخلقة لما عليه المخلوقات من نظام ، والمراد هو التفاوت من جهة الحكمة ، وأفعال العباد لا يصح أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت .

٧ - إيرادهم لآيات تضيف المشيئة للإنسان مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[٥] . ، ففيه تفويض الأمر إلى اختيارنا[٦] .

هكذا يثبت المعتزلة قدرة الإنسان على أفعاله ، وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عد المعتزلة القائلين بالكسب مجبرة ، وسنتناول نماذج ردودهم عليهم .

● **الرد على القائلين بالكسب :**

١ - الخلاف بين المعتزلة وخصومهم القائلين بالكسب ، يتمثل أساسا

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٥ .

(٤) الملك : ٣ (٥) الكهف : ٢٩ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٠ .

حول معنى الكسب عند الفريقين ، فالكسب عند المعتزلة يربطون بينه وبين الفعل والإحداث والخلق ، فلا شيء يجتلب بالأفعال ويطلب بها ، من نفع وضرر ، إلا ويقال إنه كسب ، ويقال لمن وصل به إليه إنه اكتساب[1] ، أما بالنسبة لخصومهم فإنهم يقولون إن العبد يكتسب ولا يفعل ، ويقولون إن الفعل من حيث الخلق والإيجاد هو من الله ومن حيث كونه طاعة أو معصية فمن العبد ، ويفرقون بين فعل الخلق الذى هو لله تعالى ، وبين الكسب الذى هو للعبد ، بأن الله يفعل لا بآلة ، والعبد يفعل بآلة ، لكن المعتزلة يردون على تلك التفرقة،بأن اسم الكسب يستحقه الفاعل سواء فعله بآلة أو لم يفعل بآلة ، ويرون أن مجرد الكسب لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا فى محل القدرة ، وليس إذا لم يوجد إلا فى محل القدرة مما يجب أن يكون واقعا بآلة ، وإلا لكان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة ، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل ، وهذا يوجب على الخصم القول بأنه تعالى فاعل بآلة وهذا فاسد[2] .

ويتابع القاضى عبد الجبار نقده للقائلين بالكسب ، وأنه يقع بالقدرة الحادثة للتفرقة بينه وبين خلق الله بالقدرة القديمة ، فيقول بأنه لو حدد الكسب بأنه ما وقع بالقدرة الحادثة ، فهذا ينبنى على إثبات القدرة وإثبات القدرة يترتب عليه كون الواحد منا قادرا ، وذلك ينبنى على كونه فاعلا ، ومن مذهبكم أنه لا فاعل فى الشاهد ، ويقتضى أيضا أن يكون للفاعل وقدرته تأثير وهو خلاف ما ذهبتم[3] .

٢- يورد القاضى عبد الجبار حجتهم القائلة بأننا وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية ، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية ، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة ، ويجيب عن ذلك بأنه كيف يمكنكم ذلك مع

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٨ ص ١٦٣ ـ١٦٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٦

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص٣٦٧ .

أن الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى ، ولئن ثبتت هذه التفرقة فإنما تثبت على مذهبنا ، إذ جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا عن طريق الحدوث دون الطريق الأخرى[1] ، وهذا نفس اعتراض القاضى السابق على أن الكسب عندهم قدرة بلا تأثير فهى مجرد اسم لا معنى له .

٣ - مما يتعلقون به قولهم : قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته ، أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ومن جملة المقدورات أفعال العباد ، فيجب أن يكون قادرا عليها ، ويجيب عن ذلك القاضى عبد الجبار : لم وجب ذلك ومن أين ثبت ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك العلم فإنه تعالى لما كان عالما لذاته كان عالما بجميع المعلومات وكذلك القول فى القدرة ، يرد عليهم بأن ذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل ، أى أن القاضى يفرق بين العلم وبين القدرة ، وأيضا بين متعلقاتهما، وعلى هذا فلا يجوز قياس القدرة على العلم[2] .

٤ - ويورد القاضى عبد الجبار أدلة على استحالة الكسب ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : إنه مما يدل على استحالة الكسب هو استحالة مقدور واحد لقادرين أو لقدرتين ، وذلك لإمكان اختلاف دواعيهما ، فيدعو أحدهما الداعى إلى فعل شيء ، ويدعو الآخر الداعى إلى الانصراف عنه ، وأيضا إمكان اختلاف إرادتهما ، واختلاف علمهما ، وهذا كله يؤدى إلى استحالة مقدور واحد لقادرين[3] .

٥ - الرد على أدلة الخصوم السمعية ، فيرى المعتزلة عدم إمكان الاستدلال على الكسب بالأدلة السمعية ، وذلك لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلا حكيما لا يظهر المعجز على الكذابين ، وهم (أى الخصوم) قد جوزوا إرادة الله للمعاصى وجواز خلو أفعاله من الحكمة ، وذلك ينفى كونه عدلا ، فكيف تثقون بكلامه وتستدلون به[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٥.

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٨ ص ١١٠ - ١١٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨١.

ويجيب عن بعض ما تعلقوا به من الأدلة السمعية ، نذكر منها ، تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[1] ففى أفعال العباد ما يريده الله تعالى ، فيجب أن يكون فاعلا لها ، والجواب عن ذلك أن المراد به أنه فاعل لما يريده من فعل نفسه ، ولا يجوز غير هذا ، لأن الآية وردت مورد الامتداح ، ولا مدح فى أن يكون فاعلا لأفعال العباد وفيها القبائح[2] .

أيضا قوله تعالى : ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُواْ بِهِ ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ • أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[3] ، والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور ، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ، ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا[4] .

هذه بإيجاز أدلة المعتزلة على إثبات قدرة العبد ، وإبطال قول القائلين بالجبر أو الكسب ، وقد أوردنا أمثلة منها ، وسوف نرى عند آراء الأشاعرة والماتريدية معارضة هؤلاء لموقف المعتزلة .

وننتقل الآن إلى عرض رأى المعتزلة فى القدرة الإنسانية وهى عندهم سابقة على الفعل وصالحة للضدين[5] .

ويهتم المعتزلة بنقد آراء القائلين بأن القدرة مع الفعل ، وأنها لا تصلح للضدين وهم الأشاعرة ، أو القائلين بمقارنتها للفعل وصلاحيتها للضدين عن طريق البدل (الحنفية) ، ونوجز تلك الردود وفيها إثبات تقدم القدرة على الفعل وصلاحيتها للضدين :

١ - القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودهما وجود الضدين ، وأيضا إن القول بصلاحية القدرة للضدين ومقارنتها للفعل

---

(١) هود : ١٠٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤ .

(٣) الملك : ١٣ ، ١٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٥ .

(٥) الأشعرى ،مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٩٩ .

قول متناقض ، لأننا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما شاء ، وذلك يقتضى تقدمها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى فيتناقض[1] .

وأيضا لا يجوز القول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البدل إذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز مثله فى صفات الأجناس ، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سوادا بشرط أن لا يكون جوهرا وكان بدله سوادا ، بل فى صفات القديم تعالى ، فيقال إنه عز وجل يجوز أن يكون عاجزا بشرط ألا يكون قادرا وكان بدله عاجزا[2] ، ويفهم من كلام القاضى أن القدرة تعنى تحقق وجود الضدين واختيار العبد بينهما ، وأنهما يوجبان صحة صدور الفعل، أما البدل فلا يجب صدور الفعل ، إذ أن اختيار الفعل هو ترك ضده أو اختياره بدلا من ضده ·

٢ - إلزام القائلين بمقارنة القدرة للفعل القول بأن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح[3] إذ أن الكافر لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر ، وهو ليس لديه إلا قوة الكفر ، وهذا تكليف بما لا يطاق وهو الإيمان ، أى أنه بمثابة عاجز ، وإذا أجاب خصوم المعتزلة بأن الكافر تارك للإيمان مشغول بضده فكأنه قد أتى فقد الإيمان من جهته وليس كذلك العاجز ، يجيب القاضى عبد الجبار بأن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر عليه فى الحال التى يقدر عليها ، لهذا لا يقال فى الزمن ، أنه تارك للعدو، وعندهم أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلا ، ولا يمكنه الانفكاك من الكفر ، فكيف يوصف بأنه تارك له ، أما القول بأنه مشغول ، فهى عبارة لا تجرى إلا على القادر ، فيقال مشغول بالكتابة عن الصباغة وعندكم أن الكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح وصفه بذلك[4] .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ ·

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤١٨ ·

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ ·

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٠٢ - ٤٠٧ ·

٣ - ما يتعلقون به قولهم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، ويجيب عن ذلك القاضى عبد الجبار ، بقوله : إن أردتم بهذا أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أردتم أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت ، فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر فى أفعالنا المباشرة والمتولدة ، أما فى المباشر فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم نتقدمه بل توجد فى حالة وقوع الفعل ، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها ، أما المتولد فأظهر ، ألا ترى الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادرا قبل الإصابة بل عن كونه حيا(١) .

٤ - ما يتعلقون به قولهم إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون أحدهما أولى بالوقوع من صاحبه إلا بأمر مخصوص ، ويجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك ، بأن هذا يلزم ، لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار ، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر(٢) .

ويعكس هذا موقف المعتزلة من حيث دور القدرة فى الفعل ، فالقدرة ليست للإيجاد ، بل هى لصحة الإيجاد والاختيار ، بينما تعنى عند خصومهم الايجاد ، ووفقا لهذا المعنى للقدرة عند المعتزلة يمكن القول بأن هوة الخلاف بينهم وبين خصومهم تضيق إلى حد ما ، إذ أن الخصوم يقولون بنفى القدرة لأنها عندهم تعنى الإيجاد .

وثمة فارق آخر يمكن أن نلحظه بين المعتزلة وخصومهم ، هو أن المعتزلة يرون جواز تأخر العلة عن المعلول ، فتقدم القدرة بدون وجود الفعل ، يعنى ذلك ، أما خصومهم فيرون اقتران العلة بالمعلول ، فإذا وجدت العلة وجد المعلول ، وهذا يعنى مقارنة القدرة للفعل ، ومن الغريب حقا إن القائلين بذلك ينكرون التلازم الضرورى بين العلة والمعلول فى الطبيعة .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٢٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٢٨ .

وهذه بعض نماذج قد أوردناها لردود المعتزلة على القائلين بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين ، وإذا كان لحجج المعتزلة قوتها ، فإن لحجج الخصوم أيضا قوتها ، لكن إلزام المعتزلة لخصومهم بأن القول بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين يؤدى إلى تكليف ما لا يطاق ، قد جعل الخصوم يفترقون إلى فرقتين ، فرقة تقول بأن ذلك ليس تكليفا بما لا يطاق ، وفرقة أخرى سلمت جواز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، وإن لم يكلفهم ذلك بالفعل ، وربما يشير هذا إلى قوة الإلزام .

الأفعال المتولدة : أكد المعتزلة على حرية الإنسان فى الأفعال التى تصدر منه مباشرة ، ولا خلاف بينهم فى إسناد ذلك الفعل للإنسان ، أما بالنسبة للأفعال المتولدة ، وهى الأفعال التى تقع بسبب منى وتحل فى غيرى ، أو هى الفعل الذى أوجبت سببه فخرج غير أنه لا يمكننى تركه ، وقد يقع فى نفسى أو فى غيرى ، أو الفعل الذى يقع على سبيل الخطأ دون القصد والإرادة إليه ، فهو بذلك فعل يحصل بتوسط فعل آخر ، فقتل الطفل قد تم بتوسط السهم ، كأن يرمى الرامى بسهم فيقتل طفلاً عن طريق الخطأ[1] .

فما هو موقف المعتزلة بالنسبة لهذه الأفعال التى يقل فيها عامل الإرادة إن لم ينعدم عند بعضهم ، ومدى نسبتها إلى فاعليها ؟

بالنسبة للجانب الطبيعى لهذه الأفعال - أى علاقة السبب بالمسبب - فلا خلاف بين المعتزلة على أن هذه الأفعال تقع من فاعلها ولا خلاف على أن السبب موجب للمسبب عند المعتزلة[2] .

أما بالنسبة للجانب الأخلاقى ومدى مسئولية الإنسان عن هذه الأفعال ؟ فنجد خلافا بين المعتزلة فى ذلك :

١ - ذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث من الضرب ، وأنه قد يفعل فى نفسه وفى

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٩٣ ، وانظر أيضا الكتاب القيم للأستاذ الدكتور سامى نصر حيث ناقش بالتفصيل فكرة التولد بعنوان « الحرية المسئولة » .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٩٧ .

غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه[1] .

٢ - وقال بشر بن المعتمر إنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى أن هـذه الأفعال متولدة من الإنسان[2] .

٣ - ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلا للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

٤ - ذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكونا ، وأنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم وأنه لا يفعل فى غيره شيئا[3] .

٥ - ثمامة بين الأشرس قال بأن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة ،وأن ما سواها حدث لا من محدث .

٦ - قال الجاحظ بأن المتولد يقع من الانسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة[4] .

٧ - ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضا من جعل المتولدات حدث لا محدث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل[5] .

وقال بإضافة هذه الأفعال للإنسان ، وذلك لأن ذات السبب ذات منفصلة عن السبب،حادثة مثله، فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب ،

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٨٨ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٨٨ - ٩٠ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٩١ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩ .

فيجب أن تستوى الحوادث فى كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة - كالمبتدأ (يقصد الفعل المباشر) وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد[1] .

ولا شك أن استقصاء المعتزلة للبحث فى مسئولية الإنسان عن هذه الأفعال ونسبتها إليه هو انعكاس لقولهم بمسئولية الإنسان عن أفعاله ، وهم معذورون بالنسبة لاختلافهم فى الفعل المتولد « فلا زالت أحكام قوانيننا المعاصرة لا تقول برأى قاطع بصدد الإصابة أو القتل الخطأ ، ويتراوح الحكم بين البراءة وتخفيف العقوبة »[2] .

٤ - الحسن والقبح العقليان :

تتصل مسألة الحسن والقبح بالعدل الإلَهى ، فإذا كان العدل الإلَهى يقتضى أن تكون أفعاله تعالى كلها حسنة ، فلابد من معرفة الحسن والقبح من الأفعال ، ولقد أشار إلى ذلك القاضى عبد الجبار بقوله حينما قال : « بأنه من يعلم الفرق بين الحسن والقبح لم يصح منه أن ينزه الله تعالى عن تلك المقبحات ويضيف إليه المحسنات »[3] .

كذلك تتصل بحرية الإرادة لأن الأفعال الاختيارية هى التى يقع عليها المدح والذم ، والمدح يكون للأفعال الحسنة والذم يكون للأفعال القبيحة ، ولا بد لذلك من معرفة الحسن والقبح .

والخلاف بين المعتزلة وخصومهم فى مصدر معرفة الحسن والقبح ، فهو الشرع عند خصومهم ، بينما عند المعتزلة هو العقل ، وسوف نتحدث عن رأى المعتزلة .

يروى المعتزلة أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود ، فالقبح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٠ .

(٢) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ٢١٥ (الهامش) .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١١ ص ٣٨٤ .

متجه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، فالقبيح كالظلم والكذب ، لابد له من صفة تختص به ويفارق بها غيره ، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون قبيحا أولى من أن يكون حسنا ، أى أن الفعل القبيح له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحا لأننا متى علمنا الظلم ظلما ، علمناه قبيحا ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحا ، فصار كونه ظلما فى أنه المقتضى لقبحه ، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها ، فالكذب يقبح لأنه كذب ، والظلم لأنه ظلم ، وكفر النعمة لأنه كفر النعمة ، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق فهذه كلها أفعال قبيحة لكونها بهذه الصفات ، وكذلك القول فى الحسن[1] .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحا بالنهى والأمر ، وذلك لأن النهى منه تعالى دلالة على قبح الشىء ، والدليل يدل على الشىء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ، والنهى الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينبىء عن مثل ما ينبىء عنه قوله إن هذا الفعل ندب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهى[2] أى أن الأمر والنهى ليسا مقياس الحسن والقبح ، ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحا لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن إنه ليس حسنا لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن- وأيضا يعنى هذا أنه لا تعلق للأفعال من حيث الحسن والقبح بفاعلها ، بل إن لها صفات ذاتية مستقلة عن الفاعل لها .

أيضا مما يدلل على أن الفعل ليس يقبح ويحسن بالأمر والنهى ، وذلك لأن الأمر والنهى لا يعرفان إلا بعد كمال العقل ، لأنه لا يصح لنا العلم بالتكليف إلا بعد كمال العقل ، والتحذير من فعل القبيح وأضراره ، وكل

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ (١) ص ٥٢ ـ ٥٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ (١) ص ١٠٥ .

ذلك لا يتم إلا بعد تقدم العلم بالقبائح ، وأن ذلك مما يكمل به العقل ، ويبطل بذلك القول بأنه يقبح بالنهى[1] .

أيضا مما يبطل القول بأن القبيح ما نهى الله عنه والحسن ما أمر به ، أنه كما يجب على ذلك أن يكون الدهرى وسائر من يعتقد قدم الأجسام ، إذا لم يستدل على حدوثها وإثبات محدثها ، أن لا يعلم قبح شيء من الأشياء ولا حسنه ، من حيث لا يعلم الأمر والنهى ولا يعلم الآمر ولا الناهى ، مع كمال عقله[2] .

ويورد القاضى عبد الجبار كافة الاعتراضات ويرد عليها ، وينتهى إلى القول بأن الأفعال تحمل فى ذاتها وجوه الحسن والقبح ، وأن العقل هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى الأفعال ، فمتى كشف العقل عن وجوه القبح فى الفعل كان الفعل قبيحا ، ومتى كشف عن وجوه الحسن فى الفعل كان الفعل حسنا ، وأن الفعل الذى يستقبحه العقل يستحق صاحبه الذم ، والفعل الذى يستحسنه العقل يستحق صاحبه المدح ، والعقل بذلك هو الحاكم فى الحسن والقبح[3] .

ومعرفة العقل للقبح والحسن فى الأفعال يكون بطريق الإضطرار وطريق الاكتساب،وذلك يعنى أن معرفة الحسن والقبح من الأفعال مركوزة فى العقل ، وتعرف ببداهة العقول جملة حسن الأفعال وقبحها ، فحسن الصدق وقبح الكذب مقرر فى عقول العقلاء ، وهو معرفة بديهية ، أما معرفة الحسن والقبح فى الأفعال على وجه التفصيل فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وهذا ما عناه القاضى عبد الجبار فى قوله : « ولا قبيح من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار ، ليصح أن يجعل أصلا فيما يعلم باكتساب »[4] .

وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وإذا كان العقل هو الموجب فهل معنى

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ٦ (١) ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ (١) ص ١٠٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار، المغنى ، جـ ١٥ ، ص ١١٨ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ (١) ص ٦٤ .

ذلك أن يكون الله تعالى ليس موجبا لشيء ؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن ذلك بأن معنى أن الله تعالى أوجب ، أنه علمنا وجوب الواجب ، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة ، لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له في الحقيقة[1] ، أي أن الله قد دل على الواجب وفعله ، فهو بذلك كأنه هو الموجب ، ويرى القاضي عبد الجبار بأنه بهذه الإضافة تزول الاعتراضات التي يوجهها خصوم المعتزلة بأن العقل عندهم هو الموجب وليس الله تعالى .

وإذا كان العقل هو الموجب فهل يتعارض ما أوجبه مع ما أوجبه الشرع ؟

ويجيب القاضي عبد الجبار بأن معرفة الواجب لا تتم بمجرد العقول بل لابد من الخبر ، فالعقل والخبر طريقان للمعرفة ، وطرق المعرفة وإن اختلفت فحكم المعلوم لا يتغير ، والسمع لم يوجب ما اقتضى العقل نفى وجوبه ، وإنما أوجب مثل ذلك في جنسه وصورته[2] .

هذا في إيجاز شديد رأى المعتزلة في مسألة الحسن والقبح العقليان ، وغرضهم الأساسي في إثبات الحسن والقبح عن طريق العقل ، أن يثبتوا أن الله قد أعطى الإنسان العقل ليميز به بين الصواب والخطأ ، وأعطاه القدرة التي يأتي بها الخير والشر وفقا لاختياره ، وتحقيقا لمسئوليته عن أفعاله ، وانتفاء أي عذر له في التقصير سواء في معرفة الخير والشر أو عمل الخير والشر ، فكما أعطاه القدرة على الفعل أعطاه القدرة على المعرفة .

٥ - نفى إرادة الله للقبائح :

من الأسباب التي أدت المعتزلة إلى القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد ، هو أن الله لا يريد القبائح وفي أفعال العباد ما هو قبيح ، وهذا يعني عدم شمول الإرادة الإلهية لكل ما يحدث في الكون ، لأن من ضمن ما يحدث ما هو قبيح ، ولقد ذكر الأشعري إجماع المعتزلة على القول بأن الله لم يخلق

---

(١) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ (١) ص ٦٥

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ١١٦

الكفر والمعاصى ، وإجماعهم على أنه لم يرد القبائح ، وأن إرادته خير ولا يريد الشر[1] .

ولتأكيد هذا المعنى نجد أن بعض المعتزلة قد فسر الإرادة بمعنى ينفى إرادة الله للقبائح ، بل إن قولهم أحيانا قد أدى إلى انتقاء صفة الإرادة ، فقال الكعبى إن إرادة الله هى علمه[2] وقال أيضا إن إرادة الله لأفعاله هى خلقها ، وإرادته لأفعال غيره هى أنه أمر بها[3] ، وأيضا ذهب النظام إلى مثل هذا القول فقال بأن إرادة الله لأفعاله تعنى أنه خلقها ، وإرادته لفعل غيره أنه أمر به[4] .

ولقد أدى هذا إلى اعتراض خصوم المعتزلة على هذا التفسير للإرادة الإلَهية ، كما شاركهم فى الاعتراض فريق من المعتزلة أنفسهم ، فيقول القاضى عبد الجبار معارضا رأى النظام والكعبى فى الإرادة ، بأنهما لم يثبتا معنى الصفة فى القديم ، فى قولهم معنى إنه مريد لفعل نفسه أنه لا يفعله على وجه السهو والغفلة ، ومريد لفعل غيره أنه أمر به ونهى عن خلافه ، ويرى أن صفة الإرادة ثابتة لله تعالى ، وذلك لأن فى أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة[5] .

وإرادة الله تعالى عند المعتزلة محدثة موجودة لا فى محل ، وهى لا تشمل كل المرادات فالله تعالى لا يريد القبائح ، ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها ، والذى يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهى ، وقد صدر من جهة الله تعالى النهى بل ما هو أكبر من النهى ، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم ، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، وكل ذلك منه أدلة على أنه

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٢) الاسفراينى ، التبصير ، ص ٧٩ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٣٩ - ٢٤١ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٣٥ - ٤٤٠ .

تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها[1] ، وهذا يعنى أيضا أن الإرادة تعنى المحبة والرضا ، لأن الله لا يريد إلا ما أمر به وأحبه ورضى عنه ، أما ما نهى عنه فقد كرهه وزجر عنه[2] .

وأيضا الذى يدل على أن الله تعالى لا يريد القبائح هو أنه تعالى لو كان مريدا للقبيح لوجب أن يكون فاعلا لإرادة القبيح ، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه مستغن عنه[3] .

أيضا مما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصى ، هو أنه تعالى لو كان مريدا لها ، لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص ، وذلك لا يجوز على الله تعالى[4] .

واستدل المعتزلة بآيات كثيرة على عـــدم إرادة الله للمعاصى والظلم والقبح ، منها قوله تعالى : ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾[5] .ووجه الاستدلال أن قوله ظلما نكرة والنكرة في النفى تعم ، فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى لا يريد شيئا مما وقع عليه اسم الظلم - وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾[6] ، ويدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء أكان من جهته أو من جهة غيره ، وسواء أكان متعديا أو غيره[7] .

ولقد رد المعتزلة على القائلين بأن الإرادة الإلهية عامة وتشمل كل ما يحدث فى الكون ، لأنه لو وقع ما لا يريده الله تعالى ، أو لم يقع مراده ، لدل على عجزه وضعفه ، كما فى الشاهد ، ويجيب المعتزلة عن ذلك بالقول بأن ما يريده الله لا يخلو ، إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ، ثم لم يقع دل ذلك على ضعفه وعجزه ، وإن كان ما

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٦ ص ٥١ - ٢١٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦١ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٢ .

(٥) غافر : ٣١ . (٦) البقرة : ٢٠٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ - ٤٦٠ .

يريده من فعل غيره ، فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار ، فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ، وليس إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه[1] .

أيضا مما تعلق به خصوم المعتزلة قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلاَّ أَن يَشَآءَ اللهُ ﴾[2] ، ويجيب المعتزلة أن المراد بالمشيئة هنا مشيئة الإلجاء والإكراه مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فى الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[3] ، أى لو شاء أن يحملهم على الإيمان ويكرههم عليه[4] .

وهذه أمثلة أوردناها لموقف خصوم المعتزلة الذين يقولون بكلية الإرادة الإلّهية وشمولها لكل ما يحدث ، ورد المعتزلة عليهم ، وهى تبين أن الخصوم ينظرون إلى الإرادة الإلّهية من منظور القدرة الإلّهية المطلقة ، فكما أن قدرته تعالى مطلقة عندهم ، فكذلك يجب أن تكون إرادته مطلقة ، وكما أن القدرة الإلّهية المطلقة تعنى خلق الله لأفعال العباد ، وتعنى إرادته تعالى لما خلق ، ومن أفعال العباد ما هو قبيح ، فهو يندرج أيضا تحت الإرادة الإلّهية المطلقة ، أما المعتزلة فينظرون إلى الإرادة الإلّهية من منظور العدل الإلّهى ، والقول بأن الله لم يخلق أفعال العباد وأنها منسوبة لهم ، فالعدل يقتضى عدم إرادة القبيح وأيضا عدم الجبر على فعل القبيح ، فعدم إرادة الله للقبائح ينتفى معها الجبر ويقوم عليها أساس الاختيار .

تلك هى فى إيجاز الملامح الرئيسية لأصل العدل الذى أولاه المعتزلة

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٥ .

(٢) الإنسان : ٣٠ .　　(٣) يونس : ٩٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٧٥ - ٤٧٦ .

عناية كبيرة ، وحاولوا فيه تحقيق التنزيه المطلق للفعل الإلّهى عن كل صور النقص ،وإذا كان من مأخذ يمكن أخذه عليهم فى الأصل ، فهو قولهم بالوجوب العقلى الذى امتدت دائرته لتشمل الفعل الإلّهى ، وأصبح ما يقضى به العقل من وجوب الحكمة والصواب فى الفعل الإنسانى يقتضى به ويوجبه فى الفعل الإلهى .

* * *

(ثالثا) أصل الوعد والوعيد :

يتصل هذا الأصل بأصل العدل وينبثق منه ، إذ أنه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته ، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده ، وذلك أمر يقضى به العدل - وسوف نشير فيما يلى إلى رأى المعتزلة فى هذا الأصل وما يتصل به من مسائل .

معنى الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ويستوى فى ذلك أن يكون الوعد مستحقا أو تفضلا ، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل[1] .

والله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب وأوعد العصاة بالعقاب ، فهل الوعد والوعيد استحقاق أم لا ؟ وهل يجوز أن يخلف الله تعالى وعده أو وعيده ؟ وحول الإجابة عن هذه الأسئلة يدور فكر المعتزلة فى أصل الوعد والوعيد .

يذكر المعتزلة أن هناك شروطا تستحق بها الأفعال أحكام المدح أو الذم والثواب والعقاب ، أحد هذه الشروط يرجع إلى الفعل من حيث كونه قبيحا يستحق الذم ، ومن حيث كونه حسنا يستحق المدح ، والآخر يرجع إلى الفاعل من حيث علمه بقبح الفعل أو علمه بحسن الفعل ، وشروط استحقاق الثواب والعقاب هى نفس شروط استحقاق الذم أو المدح ، ويضاف إليها شرط آخر هو أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب أو يعاقب .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ - ١٣٥

والمؤثر فى استحقاق المدح والثواب، هو فعل الواجب واجتناب القبيح ، فإذا كلفنا الله تعالى فعل الأفعال الشاقة فلابد أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وهذا ما يقضى به العدل ، أما إذا لم يكن فى مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما يقابلها من الثواب فيكون الله بذلك ظالما عابثا،وهو يتعالى عن ذلك.

وعلى هذا فالثواب الذى يناله العبد من فعله للطاعات ، هو ما يستحقه على أداء تلك الطاعات ، وليس تفضلا من الله تعالى ، وذلك لأن القول بأن الثواب واجب من حيث الجود متناقض ، لأن الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله .

وعلى هذا فالثواب مستحق من جهة الله تعالى ، أما عن كيفية الثواب هل هو حسى أم روحى ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن ما يجب أن نعلمه عن كيفية الثواب طريقه السمع[1] .

وبالنسبة للعقاب فهو استحقاق ، وهو ما يدل عليه العقل والسمع ، أما دلالة العقل فهى دلالتان : إحداهما أن الله أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ، فلابد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ، ولا وجه له إلا أننا إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضررًا عظيما - والثانية أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبح ونفرة الحسن ، فلابد من أن يكون فى مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ، ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبح ، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى[2] .

وواضح من هذا فكرة العدل التى تقضى باستحقاق الثواب ، وتقضى أيضا باستحقاق العقاب ، ولم يكتف المعتزلة بإيراد الأدلة العقلية على استحقاق

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١١ - ٦١٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٩ - ٦٢٠ .

الثواب والعقاب ، بل قالوا بالدلالة السمعية ، وهى أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما (١) .

ولكن هل يمكن أن يسقط الثواب أو العقاب عن المكلف ؟

يجيب القاضى عبد الجبار أن الثواب يسقط بوجهين ، أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات ، والثانى بمعصية هى أعظم منه ، وأيضا العقاب يسقط بالندم على فعله من المعصية ، أو بطاعة هى أعظم منه(٢) .

وهذا يعنى أن إسقاط الثواب أو العقاب ليس من الله تعالى، بل هو نتيجة فعل العبد الذى يندم على المعصية أو يفعل من الحسنات ما يزيد على معصيته ، فيسقط عنه العقاب ، ولا يسقط بعفو الله تعالى عنه ، وأيضا من يسقط عنه الثواب من يندم على ما فعل من الطاعات ، أو تزيد سيئاته عن حسناته .

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة ترى أن الله لا يخلف وعده أو وعيده ، ولا يجوز العفوعن مرتكب الكبيرة ، بل إنه يعذب فى النار ويخلد فيها (٣) .

وقد دللوا على عدم جواز العفو عن صاحب الكبيرة ، وذلك لأن فى العفو عنه ، إغراء له على فعل القبيح ، وأيضا أن الفاسق (مرتكب الكبيرة) إما أن يدخل الجنة أو النار ، إذ فى الآخرة لا دار سوى الجنة أو النار ، فإن دخل النار ، فهو ما تقول به المعتزلة ، وإن دخل الجنة فلا يخلو إما أن يكون مثابا أو متفضلا عليه ، لا يجوز أن يكون مثابا لأن إثابة من لا يستحق الثواب يقبح ، وترى المعتزلة أنه لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة يجب أن يكون حاله متميزا عن حال الولدان المخلدين ، فيجب أن يكون معاقبا (٤).

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٣ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٠ .

ويستدل المعتزلة بالأدلة السمعية على عدم جواز المغفرة لصاحب الكبيرة بالأدلة السمعية التى يصرفون فيها آيات الوعيد إلى العموم ،ولا يصرفونها إلى الخصوص ، وذلك لأنه لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به ، لأن ذلك يكون ألغازا وتعمية وتورية ، والألغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى[1] .

لذا أجمع المعتزلة على أن الأخبار اذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [2] ، وقوله : ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ • وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[3] ، فليس بجائز إلا أن تكون عامة فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصيته فى العقل ، ولا يجوز أن تجىء الخصوصية بعد الخبر[4] .

ووفقا لهذه القواعد لا يجب صرف العـــام إلى الخاص ، ولا يستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصصه ، والأخبار التى وردت فى الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصصها أو يستثنى منها ، لذا لا يجوز استثناء صاحب الكبيرة من آيات الوعيد .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيرا من الآيات التى وردت فى الوعيد وبين أنها عامة ، نذكر منها استدلاله بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾[5] ، فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهمـا ، لأنه تعالى لو أراد أحدهمـا دون الآخر لبينه ،

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥١ .

(٢) الانفطار : ١٤ .

(٣) الزلزلة : ٧ ، ٨ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٣٦ .

(٥) النساء : ١٤ .

ولو أراد بقـوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفـاسق لا يتعـدى حدود الله[1] .

ولقد قامت مناقشات ومجادلات بين المعتزلة وخصومهم حول صرف آيات الوعيد إلى العموم أو الخصوص ، فرأى المعتزلة أنها تصرف للعموم بينما رأى خصومهم أنها تصرف للخصوص ، وذلك لتبرير رأيهم فى جواز العفو عن صاحب المكبيرة .

ولقد تمسك خصوم المعتزلة بالشفاعة كإحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة وقد ثبتت شفاعة النبى ﷺ فى الآخرة ، فصاحب الكبيرة تناله هذه الشفاعة ، بل أوردوا حديثا للنبى عليه الصلاة والسلام يجعل الشفاعة محصورة فى أهل الكبائر ، وتقر المعتزلة بشفاعة النبى عليه الصلاة والسلام فى الآخرة ، لكنها تنكر أن تشمل تلك الشفاعة أصحاب الكبائر ، بل هى للمؤمنين ليزدادوا فى منازلهم ودرجاتهم فى الجنة[2] ، أما الحديث الذى احتج به الخصوم فإن المعتزلة تقول بأنه حديث آحاد لا يفيد اليقين لذا لا يجوز الاحتجاج به ، بل أوردوا أحاديث أخرى للنبى عليه الصلاة والسلام تعارض ذلك الحديث ، وفيها تحريم دخول الجنة لمرتكبى الكبائر وخلودهم فى النار[3] .

وهكذا تتعلق أبواب العفو عن صاحب الكبيرة ، لأنه لا يجوز أن يعفو الله عنه ، ولن تناله شفاعة النبى عليه الصلاة والسلام فى الآخرة ، ولا سبيل الا أن يتوب صاحب الكبيرة عن ذنبه قبل أن يوافيه الأجل ، وأن تكون توبته توبة حقيقية ، من حيث الندم عليها وعدم العودة إلى الذنب ، ولا تنفع التوبة بعد عجز التائب عن المعصية أو عند إشرافه على الموت ، ولقد جعل بعض المعتزلة التوبة عن المعاصى فريضة واجبة ،وأنكر ذلك الآخرون[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ١٦٦ .
(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩١ .
(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ١٧٠ .

ولكن هل يجب على الله قبول توبة العاصى ؟ يجيب المعتزلة عن ذلك بأن ذلك واجب عقلا[1] .

وإذا كان الثواب والعقاب استحقاق للعبد المكلف يناله فى الآخرة ، فما هو موقف غير المكلفين من الأطفال وغيرهم ؟ لقد أنكر المعتزلة أن يعذب الله تعالى الأطفال فى الآخرة ، وإن اختلفوا فى جواز إيلام الله لهم فى الدنيا ، والذين أجازوا ذلك قالوا بضرورة أن يعوضهم الله عن ذلك .

ولقد قال المعتزلة بتعويض البهائم عن الذبح أو ما يلحقها من الآلام ، فيعوضها الله عن ذلك فى الآخرة ، وإن لم يبينوا كيفية ذلك العوض[2] والذى دعاهم إلى القول بتعويض الحيوانات ليس فحسب تصورهم للعدل الإلّهى ، إنما الرد على ديانات بعض الهنود التى تستنكر ذبح الحيوانات وإنكارها أن يكون هنا أمر إلّهى يبيح ذبحها[3] .

والأطفال وغيرهم من المكلفين لم يقع منهم أعمال يستوجبون عليها العقاب ، إذ أنهم غير مكلفين ، والأعمال التى يستوجب عليها الثواب أو العقاب هى الأعمال التى تقع فى دائرة التكليف .

والواقع أن الأساس الذى يقوم عليه أصل الوعد والوعيد هو فكرة العدل الإلّهى والحرية الإنسانية ،إذ كيف يحاسب الله على أفعال من صنعه ، وكيف يتساوى المسىء والمحسن .

* * *

(رابعا) المنزلة بين المنزلتين :

يمثل هذا الأصل البداية التاريخية للمعتزلة ، وكان نتيجة للحروب التى قامت بين على بن أبى طالب ومخالفيه ، حيث كان التساؤل عن الموقف من هؤلاء هل ظلوا على إيمانهم أم أنهم خرجوا عن الإيمان ، أو خرجت منهم

---

(١) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١٥٠ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٣) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

طائفة دون الأخرى ، وامتد البحث إلى التساؤل عن الموقف من مرتكب الكبيرة ، وتعددت المواقف بإزاء صاحب الكبيرة الذى يخرج من الدنيا بلا توبة ، فذهب الخوارج إلى أنه كافر ، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصرى إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما منافقا ، وذهب واصل بن عطاء إلى أنه لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يكون فاسقا ، وهو فى منزلة بين المنزلتين أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر(١) .

فصاحب الكبيرة لا يسمي مؤمنا ولا يسمى كافرا ، بل هو يقع فى منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمنا لأنه لم يأت بشرائطه ، إذ الإيمان عند المعتزلة اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وعولوا كثيرا على العمل ، فقال بعضهم أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها ، وهو جميع ما أمر الله ، وقال النظام إن الايمان هو اجتناب الكبائر ووافقه آخرون وقالوا الإيمان هو اجتناب ما فيه الوعيد ، وأن الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر ، وقال الجبائى إن الإيمان هو ما افترضه الله تعالى ، وأن النوافل ليست بإيمان(٢) .

وإذا كان الإيمان يدخل فيه العمل وهو ركن من أركانه الأساسية ، فإن مرتكب الكبيرة لم يأت بهذا الركن وأخل بأحد شروط الإيمان وهو العمل ، لذا فلا يسمي مؤمنا ، ولقد أجمعت المعتزلة ما عدا الأصم على إنكار أن يكون الفاسق مؤمنا (٣) .

وأيضاً لا يسمى مؤمنا لأنه يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة ، وقد ثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة ، لذا لا يجوز أن يسمى صاحب الكبيرة مؤمنا(٤) .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧ ، وفى قول القاضى ما يشير إلى أن الحسن البصرى كان يقول بالمنزلة بين المنزلتين ومن المعروف أن القاضى قد عده من طبقات المعتزلة .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٢٨ - ٣٣١ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٣١ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠١ - ٧٠٢ .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا فإنه لا يسمى كافرا ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا ينطبق عليه ، فإن الشرع قد جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين ، وجحد نعم الله تعالى عليه وإنكارها ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ، ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يجز أن يسمى كافرا (١) .

وعلى هذا فصاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا لما أخل به من ركن الإيمان ، ولا يسمى كافرا لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار ، والمعتزلة هنا يعارضون موقف المرجئة الذين أطلقوا على صاحب الكبيرة اسم الإيمان ، ويعارضون أيضا الخوارج فى إطلاق اسم الكفر على مرتكب الكبيرة .

ولقد ثار خصوم المعتزلة على قول واصل بن عطاء بعدم إطلاق اسم على صاحب الكبيرة ، والقول بأنه لا مؤمن ولا كافر ، بأن ذلك خرق للإجماع ، إذ أن كل فرقة قد أطلقت عليه اسم ما عدا واصل بن عطاء الذى خرق الإجماع بتوقفه عن اطلاق اسم على صاحب الكبيرة ، ولقد دافع الخياط عن رأى واصل ، فقال بانه لم يخرق الإجماع ، إذ وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور ، ومختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم ، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه ، فقال واصل بن عطاء إن تسمية صاحب الكبيرة بالفسق والفجور هو ما أجمعوا عليه اسم صحيح نطق به القرآن فى آية القاذف وغيرها ، فوجب تسميته به ، أما ما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة رسوله ﷺ ، ثم أورد واصل الآيات الواردة فى القرآن بخصوص أهل الكتاب والمشركين وأنها لا تنطبق على حالة مرتكب الكبيرة ، وأيضا الآيات الواردة فى المؤمن من الولاية والمحبة والوعد بالجنة ، وهى أيضا لا تنطبق على حالة مرتكب الكبيرة ، فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه فى كتاب الله ،

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢

وليس بكافر لزوال أحكام الكافر عنه ، وأيضا ليس بمنافق لزوال أحكام المنافق عنه ، ووجب تسميته فاسق فاجر كما جاء فى الكتاب[1].

فعلى هذا فواصل بن عطاء قد توسط بين القائلين بتسمية مرتكب الكبيرة مؤمن ، والقائلين بتسميته كافرا معتمدا على القرآن والسنة ، وليس كما ذكر بعض الباحثين إلى تأثره بفكرة الوسط الأخلاقى« عند أرسطو أو بقول أفلاطون بمنزلة بين الحسن والقبح[2] ، والواقع أن موقف واصل والمعتزلة من بعده يرتكز على أصول إسلامية اعترف بها هؤلاء ، ولقد استند واصل إلى القرآن والسنة، وإلى روح الدين الإسلامى التى تدعو إلى الأخذ بالوسط فى كل الأمور ، كذلك كان موقف واصل انعكاس لموقفه من على بن أبى طالب ومخالفيه ، إذ قال بأن أحدهما مخطىء لا بعينه ، أى بدون تحديد المخطىء ، ولا تقبل شهادتهما معا كما لا تقبل شهادة المتلاعنين[3]، فكما أن واصل كان متوسطا فى موقفه السياسى كذلك كان متوسطا فى موقفه الدينى من صاحب الكبيرة ،إذ لم ير منه عمل يدخله الإيمان،ولم ير منه عمل يستحق به الكفر .

وعقاب مرتكب الكبيرة يرتبط أشد الارتباط باستحقاق الثواب والعقاب ، ففكرة الاستحقاق تقوم على مفهوم العدل عندهم ، ومرتكب الكبيرة لا يستحق الإيمان لأنه لم يأت به ، ولكنه يستحق العقاب ،وكما أن الثواب متفاوت فى درجاته فكذلك العقاب متفاوت فى درجاته ، فعلى هذا فمرتكب الكبيرة وإن كان مستحقا للعقاب ، إلا أن درجة عقابه أقل من درجة عقاب الكافر ، الذى يستحق العقاب الكبير ، أما مرتكب الكبيرة فهو يستحق العقاب الذى هو دون ذلك ، وهو أنه يخلد فى النار ، لكنه يكون فى الدرك الأسفل ، وربما جعل المعتزلة منزلة مرتكب الكبيرة فى الدرك الأسفل من النار ليميزوا بينه وبين درجة الكافر الذي يستحق أعظم الجزاء .

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ١٦٤ - ١٦٧ .

(٢) خليل الجر وحنا الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية ،جـ ١ ص ١٥٠ ، وزهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٥٥ . .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦١ .

ومع أن المعتزلة خالفوا الخوارج فى تسمية صاحب الكبيرة كافرا ، الا أنهم وافقوهم فى الحكم عليه بالخلود فى النار ، ولقد كان لموافقة المعتزلة للخوارج فى الحكم على صاحب الكبيرة بخلوده فى النار ، سببا فى تسمية خصومهم لهم « مخانيث » الخوارج .

* * *

(خامسا) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يمثل هذا الأصل الجانب التطبيقى فى أصول المعتزلة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يلقى إجماعا بين المسلمين فيما عدا شرذمة من الإمامية لا يعتد برأيهم[1] والمعتزلة فيما يذكر الأشعرى تقول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فيما عدا « أبو بكر الأصم » وترى أن وسيلة ذلك اللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك[2] .

والدليل على وجوبه هو قوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، تأْمرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[3] .

ويشرح القاضى عبد الجبار معنى الأمر والنهى والمعروف والمنكر ، فالأمر هو قول القائل لمن هو دونه فى الرتبة افعل ، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل ، وأما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه[4] .

والمعروف على قسمين منه ما هو واجب ومنه ما هو غير واجب ، والأمر بالواجب واجب ، والأمر بالنافلة نافلة .

أما المنكر فهو من باب واحد يجب النهى عنه جميعا ، فهو واجب كله ، وهو قسمان: قسم عقلى وقسم شرعى ، أما العقلى كالظلم والكذب ، فالنهى

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٤١ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٣٧ .
(٣) آل عمران : ١١٠ .
(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤١ .

عنه واجب: وأما الشرعى فينقسم قسمان : منه ما ليس للاجتهاد فيه مجال ، كالسرقة والزنا والخمر ، فهذه منكرة لا مجال للاجتهاد فيها ، ويجب النهى عنها ، ولا يختلف وجوب النهى عنها بحسب المقدم عليها ، وقسم فيه مجال للاجتهاد ، فهذا القسم منكر عند البعض وغير منكر عند البعض الآخر ، لهذا ينظر فى حال المقدم عليه ، فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهى عنه ، وإن كان عنده مما لا يحل ولا يجوز وجب النهى عنه ، ولقد ضرب القاضى عبد الجبار مثالا لذلك النوع وهو شرب المثلث (وهو الشراب الذى طبخ حتى ذهب ثلثاه) فإنه جائز عند الحنفية ومنكر عند الشافعية ، فلو رأى واحد من الشافعية حنفيا يشرب المثلث فليس له أن ينكر عليه وينهاه ، أما لو رأى حنفى شافعيا يشرب المثلث ، فإنه يلزمه نهيه والإنكار عليه(١) .

ويفرق القاضى عبد الجبار تفرقة أخرى بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث كيفية تطبيقهما ، فيكفى فى الأمر بالمعروف مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه ، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا ، وليس كذلك النهى عن المنكر فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعا ، فلهذا لو ظفرنا بشارب الخمر وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك ، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين ، فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه ، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك(٢) .

المعروف بذلك أمر خاص يخص فاعله ، أما المنكر فإنه يتعدى دائرة الفاعل ليشمل الغير ، وبذا يتعدى ضرره للجماعة ، لذا كان الأمر بالمعروف بمجرد القول ، أما النهى عن المنكر فلأنه يخص الجماعة فلا يكتفى فيه بالقول.

ولقد وضع القاضى عبد الجبار شروطا وضوابط للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذلك حتى تتم فائدته ، ويؤدى الغرض منه ، دون أن تحدث نتائج سيئة عن القيام به وهذه الشروط هى :

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٤٤ - ٧٤٥ .

١ - يشترط فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أن يكون عالما بما هو معروف وما هو منكر ، حتى لا يأمر بمنكر على أنه معروف ، أو ينهى عن معروف على أنه منكر ، ويشترط أن يكون علمه بذلك يقينيا ولا يكفى فيه مجرد الظن ، وهذا الشرط يعنى أنه ليس من حق عامة الناس القيام به ، ولكنه ينحصر فيمن يبلغ درجة عالية من العلم ، ويبعد أدعياء العلم .

٢ - أن يعلم أن المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة والمعازف جامعة ، وغلبة الظن هنا تقوم مقام العلم ، أى أنه لابد من وجود وقائع حسية يغلب معها الظن أو العلم بعمل المنكر .

٣ - أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب فى ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن ، أى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يؤدى إلى إحداث فتنة بين الناس وانقسام بينهم فيصبح مفسدة ويصبح ضرره أكثر من نفعه .

٤ - أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله تأثير فيمن يأمره أو ينهاه ، ولو لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه ، لم يجب ، لأن ذلك سيكون عبثا .

٥ - مراعاة أحوال من يدعوهم إلى المعروف أو ينهاهم عن المنكر واختلافهم فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فى حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وأن كان ممن يؤثر ذلك فى حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب .

٦ - التدرج فى تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتم بأمر سهل فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا ، أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع فقوله تعالى: ﴿ **وإن طَآئِفتَانِ منَ المُؤْمنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بيْنَهُمَا ، فَإن بَغَتْ إحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِى تَبْغِى حَتَّى تَفِيءَ إلَى أَمْرِ اللَّه** ﴾ (١) .

---

(١) الحجرات : ٩ .

فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة(1) .

ولا شك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يحتاج إلى سلطة تقوم به، فهل هو مقتصر على الحاكم (السلطة) أم يتعداه إلى كافة الناس التى تتوافر فيهم الشروط السابق ذكرها ؟

يجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك ، فيقسم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إلى ما يقوم به الأئمة ، وما يمكن أن يقوم به كافة الناس ، « أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفنـاء (أخلاط) النـاس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا ، وما أشبه ذلك .. ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى »(2) .

وهذه الضوابط لازمة حتى لا يؤدى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى مضرة أعظم منه ، وهى تهدف إلى وحدة الجماعة وقوة تنظيمها ، فهناك شروط فيمن يدعوه إلى المعروف وينهى عن المنكر ، وهناك أيضا تفرقة بين ما يترك أمره للسلطة الحاكمة وبين ما يقوم به كافة الناس ، وإذا وجد الإمام يوكل إليه الأمر جميعا ، ويكون بذلك دور الكافة من الناس هو التنبيه والنصح ورفع الأمر إلى الإمام .

* * *

تلك بإيجاز الأصول الخمسة لأهم وأول فرقة كلامية ، قد حاولنا فى عرضها أن نبرز ملامحها العامة ، دون أن نخوض كثيرا فى التفصيلات لأن غرضنا هو إعطاء فكرة عامة عن المعتزلة وأهم آرائها ، وهناك الكثير من الآراء والتفصيلات لم يرد ذكرها ، وذلك لأن التعرض لها يخرج عن نطاق بحثنا

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ - ١٤٤

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٨

والغرض منه هو الإلمام بالخط الفكرى العام للمعتزلة متمثلا فى أصولهم الخمسة ·

وإذا أردنا أن ننصف هذه الفرقة فى كلمة واحدة فإننا نقول: إنهم « أهل العقل » لكن هذا أثار عليهم الخصوم ووسع دائرة أعدائهم ومخالفيهم ،لما رأوا منهم إسرافا فى استخدام العقل ، فقاموا يناهضون ذلك الإسراف ، فقامت فرقة الأشعرية ومؤسسها أبو الحسن الأشعرى الذى كان معتزليا بالأمس ثم ارتد عن الاعتزال ، ليحاول أن يخفف من حدة ذلك الغلو والإسراف فى استخدام العقل فى الدين ·



الفصل الرابع

الأشـــــاعرة

شهدت الفترة من النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى والنصف الأول من القرن الرابع ، أحداثا فكرية هامة فى الدولة الإسلامية ، وازدهارًا للعلوم الإسلامية ، واتسمت بحرية الفكر ، وأصبح كل ذى رأى يعلن عن رأيه ·

ولقد شهدت هذه الفترة انتصارًا لتيار أهل السنة الذى بدأ على يد المتوكل (٢٣٤ - ٢٤٧ هـ) الذى أحيا تعاليم أهل السنة ، وتكلم بها فى مجالسه ، وكتب إلى الآفاق برفع المحنة ، وهى المحنة التى أثارها المعتزلة ، والخاصة بمشكلة خلق القرآن ، وجعلها عقيدة رسمية للدولة ومحاولتهم فرض عقيدتهم بالقوة ·

وقام فى هذه الفترة فريق يدافع عن آراء أهل السنة بسلاح العقل بجانب النص ، فظهر الأشعرى (٣٢٤ هـ) فى قلب عاصمة الخلافة الإسلامية يعلن ارتداده عن آراء المعتزلة ومناصرته لآراء أهل السنة ، وفى أقصى الشرق قام أبومنصور الماتريدى (٣٣٢ هـ) فى بلاد ما وراء النهر ، يدافع عن آراء أهل السنة ويعارض المعتزلة ، وفى مصر أعلن أبو جعفر الطحاوى (٣٢١ هـ) بيان أهل السنة والجماعة انتصارا لآراء أهل السنة ·

ففى هذه الفترة قام ما يمكن أن نسميه علم الكلام السنى أى نصرة عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية بجانب الأدلة النقلية ، وذلك فى نسق مذهبى متكامل ، ولقد سبقت تلك الفترة إرهاصات لذلك ، نجدها عند بعض الفقهاء مثل أبو حنيفة (١٥٠ هـ) ومن غيرهم كابن كلاب (٢٤٠ هـ) وأتباعه كالقلانسى والمحاسبى ، لكن هذه المحاولات كانت بمثابة مقدمات لإقامة علم كلام سنى ، ولم ترق إلى مستوى تكوين نسق مذهبى متكامل ، وهى فى غالبها ردود على ما قد أثير من آراء معارضة لآراء أهل السنة وخاصة من المعتزلة الأوائل ، لكنهم بلا شك أسلاف للأشاعرة والماتريدية ·

وفى دراستنا هذه عن الأشاعرة سوف نعرض لحياة الأشعرى مؤسس المذهب بشىء من التفصيل ، ثم نتناول ذكر أعلام المذهب جملة ، ثم نعرض لآراء الأشاعرة جملة فى المسائل الكلامية الرئيسية دون أن نخص فرقا بعينها ، حيث إن آراء هذه الفرق سنتناولها من خلال العرض العام لآراء الأشاعرة .

أولا - أبو الحسن الأشعرى :

الأشعرى هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم ابن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة عامر بن أبى موسى الأشعرى ، ولد سنة (٢٦٠ هـ) بالبصرة ، وهذا التاريخ قال به ابن عساكر والسبكى[١] بينما يذكر ابن خلكان أن تاريخ ولادته سنة (٢٧٠ هـ) [٢] ، ونسبة الأشعرى إلى أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ﷺ ، فيها تشريف للأشعرى ، ولقد أفاض ابن عساكر فى ذكر فضائل هذه النسبة .

وقد تتلمذ الأشعرى على يد أبو على الجبائى وقد ظل الأشعرى على مذهب الاعتزال لا يفارقه أربعين سنة (وهذا رقم مشكوك فى صحته ومبالغ فيه) وكان ينوب عن أستاذه فى المناظرة ، وبلغ فى الجدل والمناظرة مرتبة كبيرة وقد ذكر أنه مع قوته فى الجدل والمناظرة أنه كان رديئا فى التصنيف ، ويدافع ابن عساكر عن جمود خاطر الأشعرى عند الأخذ فى التأليف ، بأنه كان كذلك فى ابتداء حاله لا بعد ما من الله عليه به من الاهتـداء ، فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة ، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة[٣] ، ويقصد ابن عساكر أن مؤلفات الأشعرى التى ألفها وهو على مذهب الاعتزال كانت رديئة ، أما التى ألفها بعد تحوله عن مذهب الاعتزال فهى جيدة ، والواقع أن مؤلفات الأشعرى التى بين أيدينا ، يعيب بعضها الترتيب وذلك فى كتابه « مقالات

---

(١) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ١٤٦ ، السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ٢ ص ٢٤٦ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ٢ ص ٤٤٦ .

(٣) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٩١ ، ٩٢ .

الإسلاميين » إلا أن هذا لا يقلل من أهمية ذلك الكتاب ، والجدير بالذكر أن الأشعرى قد ألفه بعد رجوعه عن الاعتزال ، وعلى أية حال فإن تصانيف الأشعرى لا تقل جودة عن تصانيف معاصريه أو حتى من جاءوا بعده بفترة، إن لم تفقها فى الحيدة والموضوعية عند عرض آراء الخصوم ·

ولقد تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة ، وحول أسباب هذا التحول يحيك أتباعه - من كتاب الفرق والطبقات - قصصا موضوعة ، الغرض منها إضافة نوع من القداسة على ذلك التحول ، وكأنه جاء بأمر إلهى ، وأنه موافق لماجاء به الدين ، وتم بأمر النبى عليه الصلاة والسلام له ، وإن كنا لا نخوض فى تفصيلات تلك الأسباب التى لم تخل من نسج الأساطير حولها ، إنما نشير إليها إشارة موجزة ·

فمما ذكروه أن تحوله كان نتيجة لرؤيا منامية رأى فيها النبى عليه الصلاة والسلام فى العشر الأول من شهر رمضان يأمره بنصرة مذهب أهل السنة ، وتتكرر الرؤيا فى العشر التالية ثم العشر الأخيرة فى الشهر ، وفى ليلة القدر يحذره النبى بضرورة تنفيذ ما أمر به ، وإلا فلن يراه بعد هذا ، ويقول له النبى أن الله سيمده بمدد من عنده ، ويذكر الأشعرى أنه استيقظ ونوى تنفيذ ما أمر به ، وأنه أخذ فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة وغير ذلك ، وأن الله أعانه على إفحام الخصم وإبطال دعواه[١] .

ويذكرون رواية أخرى ، أنه اعتكف فى بيته خمسة عشر يوما ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن موقف الاعتزال وانخلع منه كما ينخلع من الثوب ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التى ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس ·

ويرجع البعض تحوله عن مذهب الاعتزال إلى مناقشات دارت بينه وبين أستاذه حول قول المعتزلة بالصلاح والأصلح ، وأيضا حول أسماء الله تعالى وإطلاق أسماء على الله تعالى لم ترد فى الشرع[٢] .

ولقد حلل - الدكتور جلال موسى - هذه الروايات المتعددة بدقة ونقدها

---

(١) ابن عساكر ،تبيين كذب المفترى ، ص ٤١ ·

(٢) السبكى، طبقات الشافعية، جـ٢ص٢٥١، وابن النديم، الفهرست ، ص ٢٥٧ ·

جميعا ، وانتهى إلى رأى يبدو أنه أقرب إلى الصواب من تلك الروايات ، وهو أن الأشعرى حاول التوسط بين الفقهاء الذين جعلوا همتهم على التفقه فى الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس ، وبين المتكلمين الذين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطـرح النص جانبا ، فهو أراد أن يكون فقيهًا متكلما ، وأن يجمع بين الفقه والحديث وعلم الكلام ، وبذا تتوحد الأمة ويختفى الشقاق والنزاع الذى ثار بين المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث ، فتوسط بين المعتزلة والحنابلة(١) .

وتكمن وجاهة هذا الرأى فى اعتماده على منهج الأشعرى نفسه الذى حاول فيه التوسط بين النص والعقل ، وإدراك مغبة الاقتصار على أحدهما دون الآخر ، وما أدى ذلك إلى النزاع بين المقتصرين على النص أو العقل ولقد أورد ابن عساكر بالتفصيل موقف الأشعرى فى التوسط بين الآراء التى كانت سائدة فى عصره ، وأن منهجه كان يقوم على البعد عن تلك المواقف الإطلاقية فى أى جانب من الجوانب(٢) .

ويذكر كتاب الطبقات أسماء مؤلفات الأشعرى ، ولقد ذكرها ابن عساكر بالتفصيل ، وذكر قائمة طويلة بالكتب تحتوى على أعداد كثيرة ، وهى كتب الرد على أصحاب الديانات الشرقية والمنكرين للألوهية والفلاسفة الطبيعيين القائلين بقدم العالم والرد على المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج والشيعة وسائر المبتدعين .

أما كتبه المنشورة فهى :

١ - الإبانة عن أصول الديانة (نشر بحيدر آباد عام ١٤٢١ هـ وقد صدر حديثا بتحقيق الأستاذة الدكتورة فوقية حسين محمود عام ١٩٧٧ م) وفى هذا الكتاب يميل الأشعرى ميلا واضحا ويعلن متابعته للإمام أحمد بن حنبل .

(١) د جلال موسى ، نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ١٧١ - ١٨٩ .

(٢) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ١٤٩ - ١٥١ ، ولقد سبق لنا التعرض لمنهج الأشعرى فى كتابنا (أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٤٢١ - ٤٢٣) ، مما لا نجد معه ضرورة فى ذكره هنا ، ونكتفى بتأييد القول بأن الأشعرى لم يوفق فى ذلك الوسط بل كان من صنع أتباعه من بعده .

٢ - اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (نشرة الأب مكارثى اليسوعى فى بيروت عام ١٩٥٣ ثم الدكتور حموده غرابة فى القاهرة عام ١٩٥٥ ، وفى هذا الكتاب يبدو تحرر الأشعرى قليلا من النص واتجاهه نحو العقل ، فتوسع فى ذكر الموضوعات التى لم يتعرض لها فى الإبانة ، واتضح منهجه فى الأخذ بالعقل والنقل .

٣ - مقالات الإسلاميين (نشرة ريتر فى اسطنبول عام ١٩٣٠ ثم أعاد نشره محيى الدين عبد الحميد عام ١٩٥٠ بالقاهرة) وهو مرجع لا غنى عنه لأى باحث فى علم الكلام ، إذ يحوى آراء الفرق الكلامية عن كافة الاتجاهات فى موضوعية وحيدة لا نظير لها .

٤ - استحسان الخوض فى علم الكلام (نشر بحيدر آباد عام ١٣٢٣ هـ ثم نشرها مكارثى ملحقة بكتاب اللمع عام ١٩٥٣) وهى رسالة صغيرة للدفاع عن علم الكلام ضد القائلين بتحريمه ، وهى أيضا مع كتاب اللمع تمثل الجانب العقلى عند الأشعرى[1] .

ولقد ذكر كتاب الفرق فى الأغلب أن الأشعرى توفى عام (٣٢٤هـ) ودفن فى الكرخ باب البصرة [2] .

* * *

● **انتشار الأشعرية وأعلامها :**

يذكر المقريزى أن مذهب الأشعرى قد انتشر فى العراق نحو سنة ثمانين وثلاثمائة من الهجرة ، وانتقل إلى الشام ثم إلى مصر على يد الناصر صلاح الدين الأيوبى[3] .

ولقد رزق الأشعرى الكثير من الأتباع ، وظهر من بينهم الكثير من

---

(١) انظر ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ١٢٨ - ١٣٦ ، وابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ٢ ص ٤٤٧ ، وابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٧

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ٢ ص ٤٤٦

(٣) المقريزى ، الخطط ، جـ ٢ ص ٣٥٨

الأعلام ، الذين عملوا على انتشار المذهب ، وتوسعوا فيه ، وأدخلوا فيه بعض التعديلات ، ولكن هذه التعديلات لم تبعدهم عن موقف أستاذهم ومؤسس المذهب ، وسوف نذكر بعضا من هؤلاء :

١ - **أبو عبد الله بن مجاهد** : من أصحاب الأشعرى ، وهو من أهل البصرة ، وسكن فى بغداد وعليه تتلمذ الباقلانى وله كتب فى الأصول[١] .

٢ - **أبو الحسن الباهلى : عليه تتلمذ الباقلانى وأبو اسحاق الاسفراينى** وابن فورك[٢] .

٣ - **القاضى أبو بكر بن الطيب الباقلانى** : كان ثقة فى علم الكلام وأعرف الناس به وأجودهم لسانا وأوضحهم بيانا وله التصانيف الكثيرة المنتشرة فى الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج ، وله كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، وكتاب إعجاز القرآن ، وكتاب الإنصاف ، وهى كتب مطبوعة ومنشورة ، وهو يمثل أهم شخصيات المذهب الذين أسهموا فى تطويره منهجا وموضوعا [٣] .

٤ - **أبو بكر بن فورك** : وهو أديب ومتكلم وأصولى ، وله تصانيف فى أصول الدين والفقه ومعانى القرآن [٤] .

٥ - **أبو إسحاق الاسفراينى** : وهو كان فقيها متكلما أصوليا ، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور ، ولقد كان الصاحب بن عباد إذا ذكر إمامه الباقلانى وابن فورك والأسفراييني وكانوا متعاصرين ، قال لأصحابه : ابن الباقلانى بحر مغرق وابن فورك ظل مطرق والاسفراينى نار تحرق ، وله كتاب الجامع فى أصول الدين والرد على الملحدين ومسائل الدور وتعليقه فى أصول الفقه وغير ذلك [٥] .

---

(١) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٧٨ .

(٣) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢١٧ .

(٤) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٣٢ . (٥) السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ٣ ص ١١١ ، وأيضا ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص٢٤٣ - ٢٤٤ .

٦ - **الإمام أبو محمد الجوينى والد أبو المعالى رحمه الله** : وهو فقيه أصولى ، أديب ، نحوى ، مفسر ، أوحد زمانه ، تخرج به جماعة من أئمة الإسلام ، وله تصانيف كثيرة الفوائد مثل التبصرة والتذكرة ومختصر المختصر وله التفسير الكبير(١) .

٧ - **أبو المظفر الاسفراينى** : الإمام الكامل والفقيه الأصولى والمفسر ، وله كتاب التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة(٢) .

٨ - **أبو المعالى الجوينى** : حبر الشريعة المجمع على إمامته شرقا وغربا ، وكان يلقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات ، وقد كان يدرس بالمدرسة النظامية التى بناها نظام الملك بعد وفاة أبيه ، وله مصنفات عديدة منها النهاية فى الفقه ، الشامل فى أصول الدين ، البرهان فى أصول الفقه ، الإرشاد فى أصول الدين ، الكافية فى الجدل، لمع الأدلة، العقيدة النظامية(٣) .

٩ - **حجة الإسلام الإمام الغزالى** : لازم إمام الحرمين وبرع فى المذهب والخلاف والجدل والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب تلك العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم ، وصنف فى كل متن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها(٤) .

١٠ - **فخر الدين الرازى** : كان إماما حاذقا فى علم الكلام ، وله سعة ودراية بالعلوم الأخرى ، وكانت له مناظرات مع المعتزلة ، وله تصانيف عديدة منها : التفسير ، والمطالب العالية ، ونهاية العقول ، والأربعين ، والمحصل ، والبيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان والمباحث العمادية والمحصول وعيون المسائل وإرشاد النظائر والمعالم وشرح الإشارات وعيون الحكمة وشرح الأسماء الحسنى(٥) .

---

(١) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٢) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٧٦ .

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ٣ ص ٢٥٥ .

(٤) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٩١ - ٣٠٦ ، السبكى طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ١٠١ .

(٥) السبكى ، طبقات الشافعية ،جـ ٥ ص ٣٣ .

وهناك العديد من أعلام الأشاعرة مثل الشهرستانى والآمدى وابن تومرت والايجى وغيرهم ولكننا اكتفينا هنا بالإشارة إلى بعض هؤلاء الأعلام ٠

* * *

ثانيا - الآراء الكلامية للأشاعرة :

(أولا) مشكلة الألوهية :

١ -**إثبات وجود الله تعالى** : يعتمد الأشعرى فى إثباته لوجود الله تعالى على النظر والتأمل فى خلقة الإنسان وتطور هذه الخلقة منذ أن كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودما إلى أن صار إنسانا كامل الخلقة ، وتطور مراحل الإنسان منذ أن كان طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، هذا التنقل والتغير من مرحلة إلى مرحلة لم يكن بيد الإنسان ، ولو كان بيده لزال عن نفسه الكبر والهرم وردها إلى حال الشباب ، وهذا يبين أن هذا كله ليس بنفسه ، بل لابد له من ناقل نقله من حال إلى حال[١] ٠

وهذا الدليل يعتمد على المنهج القرآنى الذى يدعو إلى النظر فى النفس ، وإدراك آيات الله تعالى فى خلقه ، وهذا الدليل يقوم على مبدأ العلية ، وأنه لكل معلول علة ، إذ يقول الأشعرى : مما يبين ذلك إن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم منسوجا بغير صانع ولا مدبر [٢] فالإنسان فى حاجة إلى من يوجده ، ولا بد له من علة فاعلة ، وقانون العلية يسرى فى الكون كله ، ومشاهد أن لكل معلول علة ، لكن هذه العلة ليست علة طبيعية وإلا شاركت المعلول فى الحدوث ، فلا بد له من صانع قديم هو الله تعالى ٠

أيضا الاعتماد على القول بإثبات وجود الله تعالى على حدوث العالم وأن له محدث ، وهو طريق مشهور بين المتكلمين ، فالعالم يكون من جواهر وأعراض ، الأعراض حادثة ودليل حدوثها هو بطلان الحركة عند مجىء السكون ، وإن لم تبطل لوجب أن يكون الجسم متحركا ســـاكنا فى وقت

---

(١) الأشعرى ، اللمع ، ص ٦ ٠

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٦

واحد ، وهذا باطل ، وأيضا الأجسام حادثة لأن الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ولا تنفك عنها ، وما لم يسبق الحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث ، فالعلم بذلك حادث لا بد له من محدث ، والدليل على ذلك هو أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع يصنعها (١) .

ولا يمكن أن تكون هذه الجواهر الحادثة فاعلة لنفسها ، وذلك لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلا ، وإذا حدث فحدوثه يغنيه عن إحداث وضح أن محدثه غيره ، وعلى هذا فالله هو الذى أحدثها (٢) .

ويعتمد الجوينى فى إثباته وجود الله على فكرة الممكن والجواز ، فإذا ثبت حدث العالم ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ، أى جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد ، ومن كان بهذه الصفة ، فإن بديهة العقل تقضى بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع (٣) .

ويبدو فى هذا تأثر الجوينى بأدلة الفلاسفة فى إثبات وجود الله والتى تقوم على فكرة الواجب الوجود والممكن الوجود ، وحاجة الممكن إلى الواجب ، ولقد جمع الرازى أيضا فى أدلته على وجود الله تعالى بين طريقة المتكلمين التى تقوم على الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض ، وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة إلى وجود واجب الوجود هى الإمكان لا الحدوث (٤) .

وهكذا تنوعت أدلة الأشاعرة على وجود الله تعالى ، وظهر لنا تدرج هذه الأدلة وتنوعها ، فبدأت بطريقة المنهج القــرآنى فى التأمل فى النفس والعالم ، وطريقة المتكلمين ، فى إثبات حدوث العالم وأن له محدث ، ثم الجمع بين طرق الفلاسفة والمتكلمين ، إذ دخل دليل الواجب والممكن من ضمن أدلتهم فى إثبات وجود الله تعالى .

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٦٩ . (٣) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٢٨ .

(٤) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

٢ - **وحدانية الله تعالى** : الله واحد ، تلك قاعدة أساسية فى الإسلام ، ويشرح الشهرستانى معنى الواحد عند الأشاعرة ، فيقول الواحد هو الشىء الذى لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه ، فالبارى تعالى واحد فى ذاته لا قسم له وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له(١) .

ويعتمد الأشاعرة فى إثبات وحدانية الله على دليل التمانع المشهور عند المتكلمين ، ويصوغ الأشعرى هذا الدليل فيقول مبينا ضرورة الواحد : « لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولابد أن يلحقهما العجز ، أو واحد منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلَهًا ولا قديما ، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب لمن لم يتم مراده منهما أن يكون عاجزا ، والعاجز لا يكون إلَها ولا قديما »(٢) .

ولقد وجه نقد لهذا الدليل على أساس أنه مبنى على الاختلاف فى الإرادة ، وأنه يجوز ألا يختلفا فى الإرادة ، ويجيب الباقلانى على هذا الاعتراض: هذا القول يؤدى إلى أحد أمرين : إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر: لا ترد إلا ما أريد ، فيصير أحدهما آمرا والآخر مأموراً ، والمأمور لا يكون إِلَهًا ، والآخر على الحقيقة هو الإلَه ، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراد الآخر ، ولو كان كذلك دل على عجزهما ،إذ لم يتم مراد واحد منهما إلا بإرادة الآخر معه ، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإلَه أكثر من واحد(٣) .

ولقد قدم الشهرستانى صورة أخرى لدليل التمانع هى التمانع فى

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٩٠

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٨

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ٣٤

الاستغناء بالذات ، ورأى أنها أدل على استحالة الإلهين من دليل التمانع فى الفعل ، وهى تقوم على أننا لو قدرنا إلهين فإما أن يكونا مختلفين فى الصفات الذاتية أو متماثلين ، والمختلفان يستحيل أن يكونا إلَهين ، لأن الصفة الذاتية التى بها نقدس الإلَه عن غيره إذا كانا مختلفين فيها ، كان الذى اتصف بها هو الإله والمخالف ليس بإله ، وإما أن يكون متماثلين فى الصفات الذاتية من كل وجه ، فالمتماثلان ليس يتميز أحدهما عن الثانى بالحقيقة والخاصية فإن حقيقتهما واحد ، بل يتمايزان بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان ، وكل ذلك ينافى الإلهية ، أليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز أحدهما بحقيقة السوادية بل باختلاف المحل أو باختلاف الزمان ، فدل ذلك على أن التماثل فى الإلَهية لن يتصور بوجه ، وفى قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[1] . إشارة إلى هذا المعنى[2] ، أى أن الاشتراك فى الذات يؤدى إلى حدوث الذات ، إذ ما به يتمايز الواحد عن الآخر ، يقتضى صفات الحدوث من زمان أو مكان ، وهذا منتفى فى حق الله تعالى .

وأيضا يرى الرازى استحالة التعدد والاشتراك فى الذات ،لأنهما لو اشتركا فى الألوهية ، واختلفا فى أمر واحد ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركب ، وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث، فالإلَهان بذلك محدثان ، وأن الذى اختلفا فيه يكون خارجا عن صفات الألوهية ، فيكون ذلك نقصا[3] .

ولقد احتج القائلين بإلهين باستحالة صدور الخير والشر من واحد ، ويرد الأشاعرة على ذلك بأن الخير والشر أمران إضافيان ، فقد يكون شيء خيرا بالإضافة إلى شيء ، شرا بالإضافة إلى شيء ، أى أنه ليس هناك شر مطلق أو خير مطلق[4] .

ويورد الباقلانى حالات يصدر فيها الخير والشر من واحد ، وأنه لا

---

(١) الشورى : ١١ .   (٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٩٢ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٧١ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٠٠ .

يستحيل صدور الخير والشر من واحد ، ويلزم المجوس القائلين بأن الشيطان حدث من الشك أو الفكرة الردية ، بالقول أليس الله وهو الخير قد فعل الشك الذى هو شر وأصل الشيطان ، وعلى هذا يجوز أن يفعل سائر الشرور[1] .

٣ - **التنزيه** : يذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص، فنفوا التشبيه والتجسيم ، وحلوله تعالى فى المخلوقات أو اتحاده بها ، وغير ذلك من صفات النقص التى لا تليق بكماله تعالى ، وفى هذا رد على نزعات التجسيم والتشبيه فى اليهودية والنصرانية ، وبعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام والتى تسربت إليها تلك الأفكار الأجنبية .

ويدلل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس جوهرا ، وفى هذا رد على قول النصارى أنه تعالى جوهر بسيط لا تركيب فيه ، ويمكن تلخيص هذه الأدلة فيما يلى :

١ - لأنه يلزم أن يشترك جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها لاشتراكها فى معنى الجوهر وهو محال .

٢ - أن يكون قابلا للتجزئة فيكون مركبا ، وإن لم يكن قابلا للتجزئة يكون فى الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد .

٣ - أن يكون قابلا لحلول الأعراض المتقابلة عليه وهو محال .

٤ - أن تكون ذاته قابلة للإشارة إليها أو لا ، فإن كانت قابلة فتكون متحيزة متنقلة ومتحركة وساكنة ، وإن لم يلزم لزم فى كل الجواهر الاشتراك فى المعنى .

٥ - لو كان جوهرا لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر ، فإنه لا أولوية لبعض دون البعض[2] .

وهذه الأدلة تعتمد على أن صفات الجوهر من حيث قبوله للتجزئة

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٧٢ ، وهذا نموذج واحد أوردناه لرد الأشاعرة .
(٢) الآمدى ، ابكار الأفكار (مخطوط) ، ص ٧٠ - ٧١ .

والتركيب والانقسام وتحيزه وكونه محلا للأعراض ، وذلك كله يعنى حدوثه لا تنطبق على الله تعالى ، ونفس الأدلة تصلح أن تنفى عنه تعالى الجسمية وذلك إذا ثبت أنه تعالى غير متصف بكونه جوهرا ، امتنع أن يكون متصفا بكونه جسما ، لأن الجسم مركب من جواهر مفتقر إليها ،وأيضا لو كان جسما لكان متصفا بصفات البعد والتناهى والتركيب وغير ذلك من صفات الأجسام .

والله تعالى ليس عرضًا لأنه لو كان عرضا لكان ممكنا كباقى الأعراض ، إذ يشاركها فى الجنس ، أو كانت الأعراض واجبة ضرورة ، لمشاركتها إياه فى صفة الواجب ، وأيضا لو كان عرضا لافتقر إلى محل يقوم به كسائر الأعراض وهذا يخرجه عن كونه واجب الوجود لذاته ، وإن لم يفتقر لعرض للزم استغناء باقى الأعراض عن المحل ، وذلك للاتحاد فى معنى العرضية(١) .

ويبدو فى هذه الأدلة العقلية تأثر الأشاعرة بمفاهيم فلسفية واعتمادهم على أدلة الفلاسفة فى نفى الجوهر والعرض عن الله تعالى ، إذ يعتمدون على التفرقة بين صفات واجب الوجود لذاته وممكن الوجود بذاته .

ولقد استدل الأشاعرة بالأدلة السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة ، فلقد ذكر الرازى أن الدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ • لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾(٢) فقوله تعالى: ﴿ أَحَدٌ ﴾ مبالغة فى الواحدية،والجسم مركب فكأن قواه «أحد » منافيا للجسمية .

والله تعالى قد نص على البرهان الذى لأجله يجب الحكم بأنه أحد وذلك أنه قال : ﴿ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وكونه إلَها يقتضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وهذا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا فى حيز وجهة .

أما قوله تعالى : ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ فالصمد هو السيد المصمود إليه فى الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة .

---

(١) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٧١ - ٧٢ . (٢) سورة الإخلاص.

وأما قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ فهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهرا لكان مثلا لجميع الجواهر ، فكان كل واحد من الجواهر كفؤا له[1] .

لكن هناك آيات قرآنية قد يوحى ظاهرها بالتجسيم والتشبيه وتمسك بها القائلون بالجسمية من الفرق المنتسبة للإسلام ، فما هو موقف الأشاعرة ؟ .

نجد أن الأشعرى قد قال بإثبات هذه الصفات التى ورد بها الخبر ، دون تكييف لها ، أو تأويل لمعناها ، فقوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[2] ، فأخبر أن له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ، وقوله تعالى : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[3] فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين، لا يوصفان إلا بأن يقال إنهما ليستا كالأيدى[4] ، وعلى هذا فالأشعرى لا يؤول تلك الصفات ، لكنه ليس مجسما ، لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها ، لكنها ليست بلا كيف ، لكن من بعد الأشعرى ، نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات ، فنجد الرازى على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد فى القرآن من ذكر الوجه والعين والأيدى والساق على ظاهره ، لأن ذلك سيؤدى إلى التشبيه والتجسيم ومنافى للتنزيه ، وهذا ما يرفضه العقل بالبديهة ، فالآيات التى تدل على المعية لا تعنى القرب الحسى ، إنما تعنى القرب بالعلم والقدرة ، والمراد من قوله تعالى : ﴿ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾[5] ، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة إنه لا يحصل بالسجود[6] .

ولقد احتج القائلون بأن الله فى جهة بقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[7] .

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٢٠ - ٤٠ .　　(٢) الرحمن : ٢٧ .

(٣) سورة ص : ٧٥ .　(٤) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٥) العلق : ١٩　　(٦) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ ، حيث أورد تأويلا لكثير من الآيات المتشابهة .　　(٧) طه : ٥ .

وقالوا بالمعنى الحسى فى الاستواء ، ومن المعروف أن المعتزلة قد قالت إن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، أما بالنسبة للأشعرى فنجده يهاجم تأويل المعتزلة ، ويذكر أنه لو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء ، فهو عز وجل مستولٍ على الأشياء كلها ، ولكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها ، ولم يقل أحد أن الله مستول على الأرض والحشائش .

ومعنى الاستواء عند الأشعرى أنه كما ذكر الله : ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾ لكن دون كيفية - ويذكر البغدادى عن الأشعرى أن معنى استوائه تعالى على العرش فعل أحدثه فى العرش سماه استواء كما أحدث فى بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة[1] .

ونجد لدى الأشاعرة المتأخرين تأويلا لمعنى الاستواء ، فيقول الغزالى إن الاستواء نسبة إلى العرش ، وكونه مقدورا عليه ، وواقعا فى قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه يتمدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظيم[2] . فالغزالى هنا يقول إن الاستواء هو الاستيلاء ، وذكر العرش معناه أن الله مستول على المخلوقات كلها وأعظمها ، وهذا القول يقرب الغزالى من قول المعتزلة ، وهذا الميل إلى التأويل نجده عند الأشاعرة المتأخرين .

وهكذا يعطى الأشاعرة صورة تنزيهية عن الله تعالى ، بعيدة كل البعد عن معانى التجسيم والتشبيه ، فلم يأخذوا الآيات التى قد توحى بالتجسيم والتشبيه على ظاهرها ، بل أثبتوا هذه الصفات دون كيفية ، لكن عند المتأخرين قد مالوا إلى التأويل دون توسع وتفصيل فيه على النحو الذى نجده عند المعتزلة .

* * *

(١) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٣ ، والبغدادى أصول الدين ص ١١٣

(٢) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٤

٤ - **صفات الله تعالى : معنى الصفة** : يشرح الباقلانى معنى الصفة ، فيذكر أنها الشيء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن الصفة وجود ثابت حقيقى ، وهى قد توجد تارة أو تعدم تارة أخرى ، فإذا وجدت غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز فيتغير بها الموصوف إذا وجدت به ويكسبه حكما لم يكن عليه .

وقد تكون الصفة لازمة ، ويكون حكمها أن تكسب من وجدت به حكما يخالف حكم من ليست له تلك الصفة ، وذلك نحو حياة البارى سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وسائر صفاته الثبوتية ، فهذه الصفات أزلية ، فلم يكن سبحانه موجودا وليس بذى حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ، ثم وجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن ، ولا يجوز أن يوجد وقتا ما وليس له هذه الصفات .

ويعارض الأشاعرة قول المعتزلة بأن الصفة هى قول الواصف ، دون أن يكون لها معنى حقيقى ، لأن هو الكلام المسموع ، أو هو عبارة عن الصفة وهو غير الصفة القائمة بالله تعالى التى لوجودها به يكون عالما وقادرا ومريدا ، فالوصف بذلك خبر عن الصفة وهو قول يمكن أن يصدق أو يكذب ، أما الصفة فهى موجودة بذاته ، وعنها يصدر الوصف والاسم ، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيها(١) .

تقسيم الصفات من حيث القدم والحدوث : ولقد قسم الأشعرى صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها(٢) ، وهذه الصفات الذاتية أزلية وهى عند الأشاعرة سبع صفات ، يقول البغدادى : « وأصحابنا مجمعون على أن الله

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ١٨ .

تعالى حى بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسامع بسمع لا بأذن ، وباصر ببصر هو رؤية لا عين ، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف ، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة »[1] .

والصفات الفعلية هى التى يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها ، لأن الضد ليس بفعل ، فيجب بنفى الفعل عن الفاعل وجود ضده ، وهى مشتقة من أفعاله تعالى كالخالق والرازق والعادل ، ونحو ذلك ، فهذه الصفات هى أفعال الله تعالى ،وهى محدثات من صفات أفعاله ، ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله[2] .

وعلى هذا فالأشاعرة يتابعون المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، لكنهم يختلفون عن المعتزلة فى عدد الصفات الذاتية وكونها قديمة .

ويدافع الأشاعرة عن قدم الصفات الذاتية ، لأنه لا يجوز حدوث هذه الصفات لله تعالى ، لأن ذلك يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين ، وأن يكون البارىء سبحانه قبل حدوث هذه الصفات موصوفا بما يضادها وينافيها من الأوصاف ، ولو وجب ذلك لوجب قدم أضدادها ، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفا بها فى هذه الحال .

ثم إنها إن لم تكن قديمة لكانت حادثة ، فإن كانت حادثة ، فإنه لا يخلو إما أن تحدث فى ذاته وذلك محال لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، أو تحدث فى محل وذلك محال ، لأنه يجب أن يكون المحل موصوفا به ، أو تحدث لا فى محل وذلك لأنه غير معقول[3] .

---

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٢ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ١٨ ، والباقلانى ،التمهيد ، ص ٢١٥ .

(٣) الباقلانى، التمهيد،ص٢١٥ ، والشهرستانى ، الملل والنحل،جـ١ص ٢٢٢ .

ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة بأن القول بقدم الصفات يؤدى إلى القول بتعدد القدماء لأن القدم أخص أوصاف الإلهية ، وذلك بالقول إنه إذا أريد بالقدم أنه وصف خاص بالله لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه ، فإن هذا مسلم به ، لكن هذا لا يوجب نفى القدم عن صفاته ، لأنها ليست شيئا خارجا عن مسماه ، على أن المعتزلة تقول يكون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة فى القدم فعلى هذا يلزمهم القول بتعدد القدماء[1] .

على أن قول الأشاعرة بحدوث صفات الأفعال يؤدى إلى القول من حيث لا يريدون بجواز وقوع الحوادث بذاته تعالى ، ولقد أدرك بعض الأشاعرة فداحة هذا التورط ، فذهبوا إلى آراء تقرب من جعل هذه الصفات قديمة ، فيذهب الباقلانى فى تعريفه لصفات الفعل ، وأنها هى الخلق والرزق والعدل والإحسان ، أن كل صفة كان موجودا بها قبل فعله لها ، غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم ، لأن كلامه الذى هو قوله : إنى خالق رازق باسط ، لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق [2] .

فالباقلانى يقول إن وصف الله لنفسه بصفات الفعل قديم والصفة حادثة والوصف قديم ، لأنه كلام وكلام الله أزلى ، وهو فى هذا يعتمد على التفرقة بين الوصف والصفة .

إلا أن الغزالى كان أكثر قربًا فى القول بقدم صفات الأفعـــال من الباقلانى ، مستخدما فى ذلك فكرة القوة والفعل الأرسطية ، فالسيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما أو هما بمعنيين مختلفين ، فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل ، فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يسمى اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل ، فكأن الصفات الفعلية فى رأى الغزالى قديمة بالقوة حادثة بالفعل - وكلا المعنيين عنده صادق [3] .

---

(١) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٢٨ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٦٣ .

(٣) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٦٧ .

وعلى كل فإن القول بقدم الصفات أو حدوثها لا يخلو من اعتراضات كلا الفريقين ، ولسنا نخوض فى ذكر تلك الاعتراضات وحجة كل فريق ، وربما كان السبب فى الاختلاف حول الصفات وهل هى قديمة أم حادثة ، يرجع إلى صعوبة أن يتناولها العقل وأن يقضى فيها بقول قاطع .

علاقة الصفات بالذات : ولنفى القول بتعدد القدماء للقول بقدم الصفات الذاتية ، يقول الأشاعرة : إن هذه الصفات ليست هى الذات وليست شيئا غير الذات ، وعبروا عن ذلك بقولهم : لا هى هو ولا هى غيره[١] - ولكن المعتزلة عدوا هذا القول قولا غير مفهوم بل ومتناقض أيضا ، لأن الشيء إذا استحال أن يقال إنه ليس هو الآخر ، فيجب أن يكون هو ، لأنه لا واسطة بين هذين كما لا واسطة بين العدم والوجود والقدم والحدوث[٢] .

ولقد حاول الأشاعرة تفسير هذا القول، فيذكر الغزالى: أن معناه أننا إذا قلنا: الله تعالى، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلٰهية ، وذلك كما لا يقال : الفقه غير الفقيه . ويد زيد غير زيد لأن البعض الداخل فى الاسم لا يكون عين الداخل فى الاسم ، فيد زيد ليس هو زيد ، ولا هى غير زيد ، بل كلا اللفظين محال ، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل[٣] ، والغزالى يعتمد هنا على فكرة العلاقة بين الجزء والكل ، فالجزء يندرج تحت الكل ، فهى علاقة تداخل لا ينفصل فيها الجزء عن الكل الذى يتضمنه ، لكنه أيضا ليس بعينه هو الكل ، فالكل يشمله ويشمل غيره من الأجزاء .

ولقد استدل الأشاعرة على أن الصفات زائدة على الذات ، وذلك بقياس الغائب على الشاهد ، فإن علة كون الشيء عالما فى الشاهد هى العلم فكذلك الأمر فى الغائب، وحد العالم من قام به العلم ، فكذلك حده فى الغائب .

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص٢١٣ - ٢١٤ ، والشهرستانى ، نهاية الاقدام، ص١٨١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٧ ص ١٢٦ .

(٣) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٥٥

وأيضا لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها ذاته ، ولو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة ، وكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا ، وكذلك الحال فى باقى الصفات التى يقول المعتزلة إنها عين الذات وليست زائدة على الذات[1] .

* * *

● تفصيل الصفات :

سوف نذكر آراء الأشاعرة بالتفصيل فى بعض صفاته تعالى :

صفة القدرة : القدرة عبارة عن صفة وجودية من شأنها أن يأتى بها الإحداث والإيجاد ، وهى تنقسم إلى قدرة قديمة وهى صفة لله تعالى ، وقدرة محدثه هى للعبد ، ودليل إثبات قدرته تعالى هو حدوث العالم ، وأنه لابد له من محدث ، وهو الله تعالى الذى أحدثه[2] .

وقدرة الله تعالى شاملة لكل الممكنات ، فالله تعالى قادر على إيجاد كل ممكن ومستقل بإيجاده ، لأنه المؤثر التام ، الذى يجب وقوع أثره ويستغنى عن غيره[3] .

والله تعالى قادر بقدرة ، وليس قادرا لذاته كما تقول المعتزلة ، والدليل على ذلك ، هو أن القادر فى الشاهد يكون قادرا بقدرة ، لكن ليس فى هذا مماثلة بين قدرته تعالى وقدرة المخلوقين ، وذلك لمغايرة صفاته وذاته تعالى عن صفات المخلوقين وذواتهم .

صفة العلم : يثبت الأشاعرة صفة العلم لله تعالى ، ودليل ذلك هو وجود الأفعال المحكمة منه وذلك لأن الأفعال المحكمة لا تقع منا على ترتيب ونظام إلا من عالم ، وأفعاله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم[4] .

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٤٨٠ .   (٢) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٣٠ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٦ .

ويرى الأشاعرة أن علم الله تعالى واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال ، ومحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية، لا يتجدد بحدوث الكائنات ، وكما لا تغير فى ذاته الأزمنة ، فلا تغير فى علمه بتجدد المعلومات ، فإن العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة ولا يكسبه صفة ، والمعلومات وإن اختلفت وتعددت فقد تشاركت فى كونها معلومة ، ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لأنفسها ، وكونها معلومة ليس إلا تعلق العلم بها ، وذلك لا يختلف ، وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية ، فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق ، فلا نقول يعلم المعدوم والوجود فى وقت واحد ، بل يعلم الوجود فى وقت الوجود ، والمعدوم فى وقت المعدوم[1] .

والله عالم بعلم ، واستدل الأشاعرة على ذلك قياسا على الشاهد ، فالصنائع الحكمية لا تقع منا إلا من عالم ، وكذلك لا تحدث إلا من ذى علم »[2] ، وهذا خلاف قول المعتزلة بأن الله عالم لذاته ، لنفيهم وجود صفات قديمة ، ولقد حاول الباقلانى أن يقرب بين وجهتى النظر ، فقال إن القائلين عالم بعلم، لا يثبتون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم ، وكذلك القائلين عالم لذاته لو أرادوا أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فكون العالم عالما بالمعلوم بنفسه وكونه عالما به بعلمه لا يختلف ولا يتزايد ، فى أن يكون ما أوجب كونه عالما بالمعلومات متماثلا ، إن كانت نفسه وإن كانت علة لا يقال هى نفسه من علم أو حال متساويا متماثلا[3] وهذا يعنى أنه لا خلاف فى إثبات صفة العلم لله تعالى وأنه تعالى عالم ، سواء عالم بعلم أو عالم لذاته فتحقيق الصفة يقربه الفريقين وهى إثبات العلم الإلٓهى ، وهذا يضيق هوة الخلاف أو بعبارة أدق يبين لنا حقيقة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى مسألة الصفات ، وأنه لا فريق منهم ينفى الصفات نفيا مطلقا فلا يقول إن

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٤٦ ، والبغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٥.

(٣) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

الله غير عالم ، لا فريق منهم يثبت الصفـات كموجودات أو أشـياء قديمة مع الله[١] .

صفة الإرادة : يثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى ، والدليل عليها هو أن الحوادث يحدث كل واحد منها فى وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده ، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لابد له من مخصص ، وذلك المخصص ليس هو القدرة ، لأن القدرة تأثيرها فى الإيجاد ، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ، ولا العلم لأن العلم يتبع المعلوم ، وهذه الصفة مستتبعة ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك ، فلا بد من صفة أخرى ، وهى الإرادة ، وهذا يعنى أن الإرادة هى تخصيص وقت للحدوث[٢] ، وهى صفة ذاتية أزلية .

فالإرادة صفة حقيقية ثابتة لله تعالى ، ولا تعنى إرادة الله لأفعال خلقها وإرادته لأفعال العباد أنه أمر بها كما قال النظام والكعبى من المعتزلة ، ولقد رد الأشاعرة على ذلك بأن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض دليل الإرادة فى الشاهد فى أفعال العباد فكذلك فى الغائب ، فالاختصاص دليل الإرادة[٣] .

ولقد عارض الأشاعرة القول بتعلق الإرادة على الأمر والتوحيد بينهما ، فقالوا بأن الإرادة ليست أمرا ، وأوردوا أمثلة على ذلك ، منها أمر الله تعالى لخليله إبراهيم عليه السـلام بذبح ابنه وهو لا يريد أن يحدث ، إذ لو أراد لحدث[٤] .

ولقد وحد الأشعرى بين الإرادة والمحبة ، فكل ما أراد وجوده فقد رضى بوجوده وأحب وجوده على الوجه الذى أراده ، أما من بعد الأشعرى فقد

---

(١) سنعود لبحث هذا الموضوع لأهميته فى « الجزء الثانى » الذى سيخصص لدراسة المشكلات الكلامية وبيان حقيقة الخلاف فيها وسيصدر مستقلا .

(٢) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٣٩ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

اختلف الأشاعرة فى إطلاق لفظ المحبة والرضا على الله ، فمنهم من قال إنه يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وأفضاله وهى من صفات أفعاله ، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة لكنه يقول إذا تعلقت الإرادة بنعيم يناله العبد تسمى محبة ، وإذا تعلقت بنقمة تنال العبد سميت سخطا ، ولقد فرق الباقلانى بين المحبة والإرادة[1] .

وهذا يعنى أن متأخرى الأشاعرة قد فصلوا بين الإرادة والمحبة التى وحد بينها الأشعرى ، والواقع أن التوحيد بينهما أمر مشكل يوقع صاحبه فى التناقض ، إذ كيف يمكن التوفيق بين القول بإرادة الله لكل شىء ، وأن الإرادة تعنى المحبة ، وبين إرادة الله للكفر والمعاصى ، إذ أن هذا يؤدى إلى أن الكفر يكون محبوبا ومرضيا ، ولعل هذا جعل الأشعرى يؤول قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾[2] أنه لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر ، ولا يحب لعباده المؤمنين الفساد ، وفى هذا كما يرى « البزدوى » حمل الكلام العام على الخاص ، وتقييد للمطلق وذلك بدون دليل ، وهذا خطأ من الأشعرى ، والذى جعله يذهب إلى هذا هو توحيده بين الإرادة والمحبة[3] .

والإرادة الإلٓهية عامة وشاملة لكل ما يحدث فى الكون ، ولقد اعترض المعتزلة على القول بعموم الإرادة الإلٓهية ، لأن فى أفعال العباد ما هو شر ، والله لا يريد الشر ، ولقد رد الأشاعرة على هذا الاعتراض بأن الإرادة الإلٓهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو فعل للعبد وكسبه ومن حيث كونه طاعة أو معصية وخير أو شر ، بل تتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود ، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر ، فالله مريد وجود الفعل وصفة الفعل راجعة إلى العبد ، فالله مريد لكل ما حدث من حيث أنه متخصص بالوجود فى أوقات ، وذلك الحدث يكون منتسبا إلى

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٢٣٨ ، ولرأى الباقلانى : الإنصاف ص ١٦٣ .

(٢) الزمر : ٧ .

(٣) البزدوى ، أصول الدين ، ص ٤٣ - ٤٤ ، والكمال بن الشريف ، المسامرة ، ص ١٢٥ .

استطاعة العبد كسبا فإن كان وفقا للأمر سمى طاعة وإن كان خلاف الأمر سمى معصية [1] . أى أن الإرادة لا توقع بل هى تخصص وقتا للوقوع .

كذلك ينفى الأشاعرة وجود شر مطلق ، فالوجود خير كله من حيث هو وجود ، أما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير ، فهو من ذلك الوجه خير ومراد ، وعلى هذا لا يتحقق فى الوجود شر محض فهو مريد الوجود ومريد الخير ، وعلى هذا فلا وجود للشر الكلى بل هناك شر جزئى ووجود الشر الجزئى مع خير كلى أقرب إلى الحكمة من لا وجود له . أى من عدمه، فإن عدمه فساد فى نظام الموجودات فهو أكثر شرا وأشد ضررا ، فنزول المطر من السماء خير كلى لنظام العالم والوجود ، وتهدم بيت عجوز بسببه شر بالإضافة لا بالأصالة[2] .

ولقد احتج الأشاعرة على عموم الإرادة الإلَهية وأنها تشمل أفعال العباد ، بأن وقوع ما لا يريد الله من العباد ضعف ونقص يتعالى الله عنه ولا يصح وصفه به[3] .

الحياة : يثبت الأشاعرة صفة الحياة لله تعالى ، والدليل على أنه تعالى حى أنه فاعل قادر عالم ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا [4] .

وحياته تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من روح ولا غذاء ولا تنفس ، والحياة عندهم غير الروح ، لأن الحياة والأرواح أجسام ، ولله عز وجل حياة هى صفة أزلية وليس له روح ، فأما الأرواح المنسوبة إليه فى القرآن فهى من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذى يقوم فى القيامة صفا واحدا [5] .

السمع والبصر : يقول الأشاعرة إن الله سميع بصير على الحقيقة،

---

(1) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ - ٢٥٦ .

(2) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(3) الأشعرى ، اللمع ، ص ٢٩ .

(4) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٦ .

(5) البغدادى ، أصول الدين ، ص ١٠٥ .

والدليل على ذلك ، أن الأفعال دالة على كونه حى ، والحى يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا ، ولا يوصف بنقيض ذلك ، إلا إذا كان به آفة . وهذا الوصف لا يجوز أن يوصف به تعالى ، لأنه منزه عن النقائص ، فوجب الوصف له بأنه سميع بصير[١] .

الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن : يثبت الأشاعرة أن الله متكلم وله كلام ، والدليل على ذلك هو إرساله للرسل ، وأيضا تكليفه للعباد بالأمر والنهى والوعد والوعيد ، وهذا يدل على أنه آمر ناه وأن له كلام ، وعدم الكلام معنى الخرس والسكوت وهى نقائص يتنزه عنها الله تعالى[٢] .

ويربط الاسفراينى بين الدليل على أن لله تعالى كلام وبين علمه تعالى ، فالله تعالى عالم ويستحيل أن يعلم شيئا لا يخبر عنه ، فإن الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود أحدهما دون الثانى ، ومن لا خبر عنده عن معلوم لا يمكنه أن يخبر غيره عنه .

لكن ما هو معنى الكلام والمتكلم عند الأشاعرة ؟

حد الكلام عند الأشاعرة كما يوضحه الجوينى أنه القول القائم بالنفس ، الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات ، وهذا هو الفكر الذى يدور فى النفس ، فهو ليس تلك الأصوات والحروف بل هى تدل عليه .

والدليل على إثبات الكلام النفسى ، أن العاقل إذا أمر عبده بأمر أوجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ويحاول الشهرستانى[٣] استنباط دليل على وجود الكلام النفسى من موقف المعتزلة أنفسهم الذين ينكرونه ، فمن مذهبهم أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك الخير ، والثانى يدعوه إلى خلاف ذلك ، وهذان الخاطران مخبران عن الكلام النفسى ، فهو كلام النفس وحديثها ، فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك .

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٧٢ . (٢) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٩٩ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٦٩ .

ويورد الأشاعرة أدلة من اللغة على وجود الكلام النفسى ، ففى اللغة تقول : كان فى نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولا ، وقول الأخطل :

إن الكلام لفى الفـؤاد وإنمـا   حصل اللسان على الفؤاد دليلا

فعلى هذا فالكلام الحقيقى هو الذى يدور فى النفس ، وأما العبارات والألفاظ فتسمى كلاما جوازا لأنها ليست بكلام حقيقة لأنها عبارة عنه[1] .

ويرى الأشاعرة أن حد المتكلم هو من قام به الكلام ، ومعنى هذا أن الكلام صـفة للمتكلم ، وهذا خلاف ما ذهب إليـه المعتزلة أنه من فعل الكلام ،ويبرهن الأشاعرة على بطلان رأى المعتزلة ، بأن الكلام عندهم حروف وأصوات ، والصوت أعم من الكلام ، والصوت إذا قام به المحـل سـمى مصوتا ، ولا يرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت ، فلا يقال إن الله مصوتا ، فكيف يرجع إليه حكم الكلام الذى هو أخص من الصوت .

أيضا لو كان المتكلم من فعل الكلام لكان الله هو المتكلم فى المعجزات التى تنطق كنطق الشاة وتسبيح الحصى[2] .

ووفقا لاختلاف معنى المتكلم والكلام عند الأشاعرة والمعتزلة ، كان اختلافهما فى طبيعة الكلام الإلهى ، فالأشاعرة يعدونه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، وأن كلامه ليس من جنس كلامنا المكون من أصوات وحروف ، والمعتزلة يعدونه فعل أحدثه الله لا فى محل ، وأنه حادث ، وليس هناك كلام من غير جنس كلامنا .

والقرآن الكريم كلام الله باتفاق ، وهو عند المعتزلة مخلوق ، وعند الأشاعرة غير مخلوق : ويقدم الأشاعرة الأدلة النقلية والعقلية على قدم الكلام الإلهى ، وأن القرآن غير مخلوق ، نذكر بعضا منها فيما يلى :

١ - الدليل على قدم الكلام الإلهى وأن القرآن غير مخلوق هو قوله

---

(١) الجوينى ، الإرشـاد ، ص ١٠٤ = ١٠٨ ، الشهرستانى نهـاية الاقدام ، ص ٣٢٢ .

(٢) الشهرستانى نهاية الاقدام ، ص ٢٨٢ - ٢٨٥ .

تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[1] . فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون ، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول كن كان للقول قولا ، وهذا يوجب أحد أمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال ، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولا غير مخلوق [2] .

٢ - أيضا قوله تعالى : ﴿ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ [3] . ميز بين الخلق والأمر ، فوجب أن يكون الأمر داخلا فى الخلق[4] .

٣ - أن الكلام من صفات الكمال ، فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية من صفات الكمال قبل حدوثه ، والخالى عن الكمال ناقص وذلك على الله محال .

٤ - أن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى ، أو بغيره ، أو لا يقوم بمحل ، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وهو محال ، وإن قام بغيره فهو أيضا محال ، لأنه لو جاز أن يكون متكلما بكلام قائم بغيره ، لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنا بسكون قائم بغيره وهو محال ، وإن وجد ذلك لا فى محل فهو محال وباطل بالاتفاق ، وعلى هذا لا يجوز أن يكون كلامه تعالى حادثا [5] .

ولقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة بالاستدلال على خلق القرآن بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾[6] يرد الأشعرى بأن المراد بالذكر الذى عناه الله عز وجل ليس هو القرآن ، بل هو كلام الرسول عليه

(١) النحل : ٤٠ . (٢) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٢١ .
(٣) الأعراف : ٥٤ . (٤) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٥٤ .
(٥) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٥٤ - ٥٥ ، والأشعرى ، اللمع ، ص ٢٢
(٦) الأنبياء : ٢ .

الصلاة والســـلام ، ويخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ، ولم يقل لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثا ، وإذ لم يقل هذا لم يوجب أن القرآن محدثا[1] .

٢ - الاحتجاج بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾[2] . والجعل بمعنى الخلق ، ويرد الباقلانى على ذلك بأن « الجعل » قد يكون بمعنى التسمية والحكم مثل قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴾[3] يعنى سموه كذبا وحكموا عليه بذلك ، ولم يرد أنهم خلقوه[4] .

٣ - الاحتجاج بأن خطاب الله يتكون من أمر ونهى وهذا يتطلب وجود من يصدر إليهم الخطاب ، ولو كان أزليا لاقتضى قــدم من يوجه إليهم الخطاب ، ويرد الأشاعرة بأن الكلام فى الأزل لا يتصف بكونه أمرا ولا نهيا الا عند وجود المخاطبين ، ولقد أجاز الأشعرى جواز خطاب المعدوم ، واستدل على جواز ذلك بأننا فى وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذى توجه على المأمورين فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام ، فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة ، لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر ولم يزل .

ويرى الشهرستانى فى أن الإشكال لا يختص بمسألة الأمر ، بل هو يتعلق بصفاته تعالى الأزلية ومتعلقاتها الحادثة ، فالله تعالى موجود بصفاته الأزلية ، من علم وقدرة وسمع وبصر وغيرها من الصفات الأزلية قبل وجود العالم ، وهذه الصفات متعلقة بالعالم الحادث عند حدوثه ، فكذلك الأمر الأزلى يتعلق بالمأمور متى يصح التعلق ،وهو حال الوجود المتهيأ لقبول الأمر ، من حيث كونه حيا عاقلا[5] .

---

(١) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) الزخرف : ٣ .

(٣) الحجر : ٩١ .

(٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٤٨ .

(٥) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

٤ - الاحتجاج بأن القرآن وهو كلام الله مكون من سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة ومقروءة ومسموعة ولها مفتتح ومختتم ، وكونه معجزة للرسول ، وكل ذلك يدل على حدوثه وأنه مخلوق ، ويرد الأشاعرة بالتفرقة بين الكلام النفسى القائم فى ذاته تعالى ، وبين القرآن الذى هو عبارة عن سور وآيات ، ليس هو الكلام النفسى القديم بل هو حكاية عنه وعبارة عنه ، وعلى هذا فالكلام النفسى قديم ، والقرآن المتلو والمحفوظ والمقروء حادث ، لذا لا يلزم الأشاعرة هذا الإلزام[١] ، والخلاف يرجع إلى أن الأشاعرة تثبت نوعا من الكلام هو الكلام النفسى الذى ترفضه المعتزلة ولا تقول بوجود نوع من الكلام بخلاف جنس كلامنا .

وكما عارض الأشاعرة القائلين بأن القرآن مخلوق ، عارضوا القائلين بأن كلام الله هو ما نقرأه ونسمعه ونكتبه وما بين دفتى المصحف ، وأنه يجب أن تكون الكلمات والحروف بعينها كلام ، ولما كان كلام الله غير مخلوق ، فيجب أن تكون الكلمات والحروف أزلية غير مخلوقة ، ويرد عليهم الأشاعرة بأن الحروف والآيات المقروءة حادثة ، وأن الكلام النفسى قديم ، وقولهم إن الأصوات على تقطعها وتواليها ، كانت ثابتة فى الأزل فهم بذلك يجيزون وقوع الحوادث بذاته تعالى ، وهم أيضا يقوم مذهبهم على جحد الضروريات ، فإنهم أثبتوا الكلام القديم ابتداء وانتهاء ، فإنه من البين حدوث الكلمات والأصوات التى يكتب بها القرآن أو يقرأ [٢] .

وأيضا يرد الأشاعرة على القائلين بالتوقف فى القرآن ، أى لا يقولون مخلوق أو غير مخلوق ، استنادا إلى أنه تعالى لم يقل فى كتابه إنه مخلوق أو غير مخلوق ولا قاله الرسول ولا أجمع المسلمون عليه ، وذلك بأن يقال لهم : بأن الرسول لم يقل بالتوقف فى ذلك ولا أجمع المسلمون على التوقف ، ولم أبيتم أن يكون فى كتاب الله ما يدل على أن القرآن غير مخلوق ؟[٣] .

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٠٩ - ٣١١ .

(٢) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٢٨ - ١٣٠ .

(٣) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٣١ .

هذا بإيجاز رأى الأشاعرة فى قدم الكلام الإلهى وأن القرآن غير مخلوق ، وردهم على المعتزلة القائلين بحدوث الكلام الإلّهى وإن القرآن مخلوق ، وحاولوا التوسط بين الحنابلة والحشوية القائلين بقدم الكلام وقدم القرآن المكون من آيات وسور وحروف والمتلو والمحفوظ ، وأن كلماته وحروفه قديمة ، وبين المعتزلة التى تنكر قدم الكلام أو أن القرآن غير مخلوق ، فقال الأشاعرة بقدم الكلام النفسى ، وحدوث القرآن الذى هو حكاية عنه والمتلو والمحفوظ والمكون من سور وآيات .

رؤية الله تعالى : يقول الأشاعرة برؤية الله تعالى فى الآخرة ، ويقدمون الأدلة على ذلك ، ويلاحظ على هذه الأدلة أنها تعتمد فى الغالب على السمع ، لأن دليل صحة الرؤية هو السمع ، لكننا نجد أن الأشعرى مؤسس المذهب قد قدم دليلا عقليا على صحة الرؤية ، ولقد تعرض هذا الدليل لنقد الأشاعرة المتأخرين ، وفيما يلى نورد أدلة الأشاعرة :

١ - الدليل العقلى الذى قال به الأشعرى وهو أن الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فالله تعالى يصح رؤيته ، ولقد نقد الرازى هذا الدليل وعده دليلا ضعيفا ، وذلك لاعتماد هذا الدليل على الشاهد ، ولكن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره ، فوجود الله تعالى عين ذاته ، وذاته مخالفة لغيره ، فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره ، لذا لم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك[1] .

٢ - ولقد فصل الأشاعرة الأدلة السمعية لإثبات الرؤية ، ولقد قدم الأشعرى نفسه أدلة سمعية عليها ، منها قوله تعالى : ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ** (يعنى مشرقة) . **إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** (يعنى رائية) ﴾[2] والنظرة إما للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية ، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عنى بالنظر هنا التفكر والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر

---

(١) الأشعرى ، الإبانة ، ص ١٧ ، والرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٣٧ .

(٢) القيامة : ٢٢ ، ٢٣

الانتظار ، لأن الانتظار لا يكون فى الجنة ، والنظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين فى الوجه، فعلى هذا فالنظر فى الآية يعنى الرؤية[١] .

٣ - قوله تعالى: ﴿ للَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾[٢]، وقد نقل عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال : « الزيادة هى النظر إلى الله تعالى » .

٤ - قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾[٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لكان موسى جاهلا بالله تعالى، ثم إن الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن ، والمعلق بالممكن ممكن .

٥ - أيضا قول النبى عليه الصلاة والسلام : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا تشبيه المرئى بالمرئى[٤] .

ويقول الأشعرى بأن جواز الرؤية لله تعالى فى الآخرة لا يعنى التشبيه ، وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، لأن رؤية الرائى تقوم به ، فإذا كان هذا هكذا ، وكانت الرؤية غير مؤثرة فى المرئى ، لم توجب تشبيها[٥] .

ولقد اعترض المعتزلة على القول برؤية الله تعالى ، نجد أنهم قد استخدموا نفس الأدلة السمعية التى قال بها الأشاعرة ، ولكنهم أولوها تأويلا يتفق مع رأيهم فى نفى الرؤية ، ولقد قام الأشاعرة بالرد عليها ، وفى دليل الأشعرى الذى قال به للاستدلال علي الرؤية استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ • إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[٦] . مثال على ذلك ، فهو يفسر النظر بمعنى الرؤية بينما يفسره المعتزلة بمعنى الانتظار ، ونسوق مثالا آخر احتج به المعتزلة وسبق ذكره وهو قوله تعالى: ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[٧] . ويرد الأشاعرة على تعلق المعتزلة بهذه الآية لنفى الرؤية ، بالتفرقة بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى

(١) الأشعرى، الإبانة ، ص ١٣ . (٢) يونس : ٢٦ .
(٣) الأعراف : ١٤٣ . (٤) الرازى، معالم أصول الدين، ص٦١ - ٦٤ .
(٥) الأشعرى، الإبانة ، ص١٨ . (٦) القيامة : ٢٢، ٢٣ . (٧) الأنعام : ١٠٣ .

عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يرى الله ولا يجوز أن يدرك لتعاليه عن الحد[1] .

ولقد احتج المعتزلة بأن الآية للتمدح ، فالله قد امتدح بنفى الرؤية ، ويجيب الأشاعرة عن ذلك ، أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفى الرؤية ، بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها ، وليس لها صفة مدح بهذا السبب ، أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى ثم أنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح ، وهذا يجعل الأشاعرة ليس فى نفى الرؤية بل فى إثباتها [2] .

وهذه نماذج قد أوردناها لحجج الأشاعرة على إثبات الرؤية وردها على أدلة المعتزلة .

* * *

٥ - أفعال الله تعالى :

يذكر الشهرستانى أن أهل الحق من أهل الملل والإسلام اتفقوا على أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه[3] لكن هناك خلاف بين القائلين بخلق الله للعالم ، فهل هو خالق للأجسام والأعراض كلها أم أنه خالق الأجسام دون الأعراض ، ويوضح لنا البغدادى هذا الخلاف مبينا رأى الأشاعرة فى أن الله تعالى خالق الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها ، وبين قول المعتزلة الذين قالوا بقدرة الإنسان على أفعاله وأنه المحدث لها[4] ، لكن هذا لا يعنى خلاف المعتزلة والأشاعرة لخلق الله للعالم ، بل يعنى خلافا حول تفاصيل نسبة الفعل الإلٓهى للعالم ، فهناك حد أدنى للاتفاق على نسبة العالم إلى الله مع اختلاف فى تفاصيل ذلك الفعل .

لكن ما هى حقيقة ذلك الفعل الإلٓهى وما هى حدوده عند الأشاعرة ؟

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٨٢ - ولقد سبق ذكر رد المعتزلة .

(٢) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٦٦

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٥٤

(٤) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٨٣ - ٨٤

يمكن القول إجمالا أن الأشاعرة يرون أن الله تعالى غنى عن خلقه وأنه لم يخلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا دفع ضرر عن نفسه ، ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أدام حياتهم لجاز ، ولو أفناهم فى حال واحدة لجاز[1] ، فهو يخلق لا لعلة ، فهو غنى لا يحتاج إلى منفعة أو دفع ضرر ، أيضا ليس الغرض من الخلق نفع المخلوق ، فأى غرض يعود بالنفع فى خلقه الجمادات والنباتات وليس لها لذة أو ألم ، وكذلك الأمر فى الحيوان ، وأيضا فى الإنسان الذى يكلف ما يجد فى التكليف من مشقة وآلام ، بل العاقل إذا راجع نفسه بين الوجود واللا وجود فإنه يود أنه لم يكن موجودا[2] .

وكل هذا يؤدى إلى القول بانتفاء الغرض فى أفعاله تعالى ،وأن خلقه يعود على المخلوق بالمنفعة ، فالله تعالى قد خلق الخلق لا لعلة .

ولكن إذا كان الله تعالى يخلق لا لعلة ولا لغـرض ، فهل خلقه يعد عبثا ، وهل يخلو خلقه من حكمة ؟ يجيب الأشاعرة عن ذلك بأنهم لا ينكرون كون البارى حكيما ، وأن حكمته تتحقق فى اتفاق صنعته وخلقه وفقا لعلمه وإرادته ، لكن ليس معنى أنه حكيم أنه يفعـل ما يفعله لغرض وقصد ، وليس معنى أنه يفعل بدون غرض أو قصد أنه عابث ، وذلك لأن العبث إنما يكون لازما له بانتفاء الغرض عنه إن لو كان قابـلا للفوائد والأغراض ، فهو تعالى غنى عن النفع والأغراض[3] .

ووفقا لهذا فإن الخلق لا يخلو عن الحكمة وأن فعله تعالى ليس عبثا ، لكن لا يجب على الله تعالى أن يراعى الحكمة والغرض فى أفعاله . ولقد نفى الأشاعرة فكرة الوجوب على الله تعالى بأى صورة أو معنى ، ومعنى الواجب عندهم أنه ما ينال تاركه ضرر عاجلا أو آجلا ، أو ما يكون نقيضه محال ، والضرر محال فى حق الله تعالى ، وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم

---

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٨٢ .

(٢) الآمدى ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) الآمدى ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٣٣ .

محال ، إلا أن يقال كان يؤدى إلى خلاف ما سبق به العلم فى الأزل ، وما سبقت به المشيئة فى الأزل ، فهذا حق ، وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الإرادة اذا افترضت موجودة ، أو العلم إذا فرض متعلقا بالشىء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة(١) .

ونفى الوجوب على الله تعالى يعنى أنه تعالى فاعل مختار فى فعله ، له أن يفعل على أى وجه شاء، وله أن لا يفعل إذا شاء ، فليس يجب عليه شىء .

ووفقا لهذه المقدمات التى تقضى بنفى الغرض عن أفعال الله تعالى ، وأنه تعالى يفعل لا لعلة ، وأنه لا يجب عليه شىء ، وأنه فاعل مختار ، يبطل القول بوجوب فعل الله للأصلح لعباده ، ووجوب العوض واستحقاق الثواب والعقاب .

ويبطل الأشاعرة قول المعتزلة فى وجوب فعل الله للأصلح لعباده ، وذلك بالقول إنه إذا أوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح فى أفعاله ، فيجب أن توجبوا رعاية الصلاح والأصلح فى أفعالنا ، حتى يتم اعتبار الغائب بالشاهد ، وفى الشاهد لم يجب علينا ذلك ، وعلى ذلك فهناك انفصال بين الشاهد والغائب ، وعلى ذلك لا يصح قياس الغائب على الشاهد ، والمعتزلة ترجع فى وجوب رعاية الصلاح والأصلح فى حق البارى تعالى بالنظر إلى الشاهد ، مع أن هناك انفصال بين الشاهد والغائب .

وأيضا أن كل ما فعله الله تعالى من الصلاح لو كان حتما عليه ، لما استوجب بفعله شكر ، فإنه فعل ما هو واجب عليه ، وما استوجب عبد بطاعته ثوابا أو تفضيلا فإنه فى طاعته قضى ما وجب عليه ، ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا آخر(٢) .

واستدل الأشاعرة بالسمع على إبطال الأصلح ، ومن ذلك قوله تعالى :

---

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٧٦ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤٠٧ ، والآمدى ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٢٨ .

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾[1] ، فوجب أنه قادر على ما لو فعله بهم ، لآمنوا واهتدوا[2] .

وإبطال القول بالأصلح يعنى إبطال ما بنى عليه من وجوب التكليف ، والغرض منه عند المعتزلة تعريض المكلف للثواب ، وإذا علم الرب أنه لو أمات العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ، ولو أمهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد به الصلاح والأصلح ، ومن المعلوم أن المقصود من التكليف عند المعتزلة الصلاح والتعويض لا يعنى الدرجات التى لا تنال إلا بالأعمال ، فيجب أن يكون الرب مسيئا للنظر لمن خلقه وأكمل عقله وكلفه مع العلم بأنه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة أن يكون علمه مانعًا له عن إرادته والتعويض لمن هذه حاله بالنفع والثواب .

وهذا الاعتراض الذى أورده الشهرستانى فى صورة من المناقشة التى جرت بين الأشعرى والجبائى فى فكرة الصلاح والأصلح ، ولقد ألزم الشهرستانى القائلين بوجوب الأصلح ، أن قولهم يوجب اخترام الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر فى العالم ، وإبقاء الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الإيمان حتى لا يتحقق إلا الإيمان والمؤمن فى العالم[3] .

وعلى كل فإن هذه الإلزامات التى أوردها الأشاعرة ، يمكن للمعتزلة التخلص منها ، لأن المعتزلة يقولون بأن الصلاح والأصلح الذى هو أحد مظاهر اللطف الإلهى ، ليس فيه إلجاء للعبد على الفعل ، بل هو مجرد حالة تجعل العبد مهيأ للطاعة ، وتجعله أقرب معها إلى المعصية ، وليس فى ذلك إجبار للعبد على فعل الطاعة أو المعصية إذ العبد يفعل باختياره ، والمشكلة الأساسية هى فى الوجوب على الله تعالى ، فبينما يقول به المعتزلة ينفيه الأشاعرة .

وأيضا لقد بنى على وجوب الصلاح والأصلح فكرة العوض لمن تحل بهم

---

(١) يونس : ٩٩ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٣٩ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤٠٧ - ٤١٠ .

الآلام ، والأشاعرة ترفض القول بوجوب العوض على الله تعالى ، وذلك لأن الآلام لا تقع مقدورة لغير الله وإذا وقعت منه تعالى كان حكمها حكم الحسن ، سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاء ، أى أنها لا توصف بكونها قبيحة لأنها فعل الله وفعل الله حسن ، ثم ليس فى وقوعها نوع من الظلم ، لأنه للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء سواء أكان المملوك بريئًا أو لم يكن بريئًا ، وإذا كانت الآلام ضررا ، فان كثيرا من الآلام ترضاه النفوس إذا كانت ترجو فيه إصلاحا ، مثل الصبر على شرب الدواء وشرط العوض هو الذى يزيد قبح الآلام ، لكن للمالك أن يتفضل بحسن العوض ، لأن له التصرف فى ملكه ، أى أنهم يرون العوض تفضلا وليس واجبا(١) .

وينبنى على إبطال القول بالأصلح بوجوب فعل الصلاح والإصلاح إبطال القول بأن الثواب والعقاب استحقاق وواجب على الله ، فيقول الأشاعرة إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء (٢) .

خلاصة القول إن الأشاعرة ينفون الوجوب على الله تعالى بكافة صوره ومعانيه ، وهم إذ يجوزون انتفاء الحكمة أو الغرض فى أفعاله تعالى لا بمعنى وجود ذلك الانتفاء بالفعل ، بل بمعنى أن ذلك لا يجب على الله تعالى .

تلك فى إيجاز أهم أفكار الأشاعرة فى مشكلة الألوهية وما يتصل بها من مسائل حاولوا فيها التوسط بين الوقوف على ظاهر النص وبين النظرة العقلية المسرفة ، وسوف نرى محاولتهم تتكرر فى خلق أفعال العباد .



---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤١١ .

(٢) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢ .

(ثانياً) خلق أفعال العباد :

١ - معارضة موقف المعتزلة :

عارض الأشاعرة موقف المعتزلة فى نسبتهم الأفعال للعباد ، وقولهم بقدرة العبد على أفعاله ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، وحاولوا البرهنة على خلق الله لأفعال العباد ، وأوردوا حجج المعتزلة فى ذلك وردوا عليها ، ونورد فيما يلى موقف الأشاعرة من مسألة خلق الله لأفعال العباد :

١ - اعتمد رأى الأشاعرة فى خلق الله لأفعال العباد على أمرين :

الأول : لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم .

والثاني : لو كان العبد موجودا لفعل نفسه محدثا له لكان عالما به ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع[١] .

ولقد قامت أدلة الأشاعرة على نسبة أفعال العباد لله تعالى على هذين الأمرين ، ولقد أوردوا الكثير من الأدلة ، وسوف نورد نماذج منها ليتضح لنا مدى اعتمادهم فى الغالب على هذين الأمرين سواء أدلتهم العقلية أو الأدلة النقلية ، وذلك لأنهم ينظرون إلى أن الكمال الإلَهى يتحقق فى القدرة الإلَهية المطلقة ، وأن نسبة الأفعال للعباد يعنى انتقاص مفهوم القدرة الإلَهية المطلقة .

ومن هذه الأدلة التى قدمها الأشاعرة على خلق الله لأفعال العباد ، إننا لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر ، فقد شركنا بين الله تعالى وبيننا فى الخلق ، وأن خلقه لا يتم إلا بخلقنا ، وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون ، أو كفر أو إيمان ، أو طاعة أو معصية ، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب ، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر ، وهذا شرك ظاهر[٢] .

---

(١) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ١٣٢ .

(٢) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٧ .

بل لقد ذهب الجوينى إلى أبعد من هذا ، حينما ذكر أن نسبة خلق الطاعات والمعرفة للعبد يعنى أنه أفضل فى الخلق من الله تعالى ، إذ خلق المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجسام التى ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقا من ربه(١) .

واستخدم الرازى صورة دليل التمانع ، ليثبت عدم نسبة خلق الأفعال للعباد ، فإذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه ، فإما أن لا يقعا معا وهو محال ، لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل (٢) .

وهذه الاعتراضات مبنية على التسوية بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، ولكن عند التفرقة بينهما لا تصح تلك الاعتراضات ، ولقد قال المعتزلة بالتفرقة بين الفعل الإلٓهى والفعل الإنسانى ، وقالوا أيضا باستحالة وجود مقدور واحد لمقدورين أو لقادرين ، وألزموا الأشاعرة بنفس إلزام الأشاعرة لهم، وعلى كل فإن ربط مشكلة خلق الأفعال بنقض التوحيد والإشراك بالله فيه تعسف سواء أكان من الأشاعرة أو المعتزلة .

وأيضا الدليل على أن العباد لا يخلقون أفعالهم ، هو أن الخالق للفعل لابد أن يكون عالما بخلقه ، لكننا نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم ، إذ نجهل حقيقة الأفعال ، وقد يقع ما لا نريد ، فإن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمى خطأ ، أى أن الأفعال تقع من العباد على غير علمهم وقصدهم(٣) .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى : ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾(٤) . وأفعالنا مخلوقة ، والله تعالى قد أدخل فى خلقه شيء كل شيء مخلوق ، فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وفى هذا استحالة إثبات خالق غير الله(٥) .

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٩٧ .

(٢) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤١ .

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٧ - ١٤٨ . (٤) الأنعام : ١٠٢ .

(٥) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٥ .

أيضا قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[1] ، فجعل خلقه دليلا على علمه، وفى ذلك دليل على أن الخالق للشىء لابد وأن يكون عالما به[2] .

ولقد اكتفينا بإعطاء هذه النماذج من الأدلة العقلية والسمعية التى قال بها الأشاعرة للاستدلال على خلق الله لأفعال العباد ، وهى كما ذكرنا تعتمد فى غالبها على الأساسين اللذين سبق ذكرهما .

٢ - وننتقل بعد ذلك إلى موقف الأشـاعرة من حجج المعتزلة والرد عليها ، وهى تبين نقد الأشاعرة لموقف المعتزلة من جهة ، ومن جهة أخرى تصلح للاستدلال على خلق الله لأفعال العباد ، وسوف نورد نماذج من ذلك .

ولقد احتج المعتزلة على خلق العبد لأفعاله ، بأن الواحد منا يكون ملوماً على فعله ومعذبا به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب ، ويجيب الأشاعرة بأن المدح والذم والثواب والعقاب لا يقع على فعل الفاعل ، حتى يكون يوجب ذلك كونه خلقا له واختراعا ، بل هو يحصل بحكم الله تعالى ، ويجب ويستحق بحكمه ، وهذا الموقف يشير إلى مسألة الحسن والقبح وموقف الأشاعرة منها ، إذ ترى أنه لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبح إلا ما قبحه الشرع ، فالحسن والقبح بحكم الله[3] .

ويحتج المعتزلة بأن من فعل الطاعة كان طائعا ، ومن فعل المعصية كان عاصيا ، ويرد الأشاعرة ، أن هذا هو غير صحيح ، لأن كون الله تعالى خالقا وفاعلا لا يوجب أن يتصف بالطاعة والمعصية ، لأن الطاعة صفة الطائع ، والمعصية صفة العاصى ، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعا عاصيا[4] ، وهذا يعنى أن الأشاعرة ترى أن الطاعة والمعصية صفة وليست فعل ، وذلك نتيجة لقولهم بالكسب على نحو ما ستعرف بعد ، من حيث التفرقة بين الفعل وصفته ، فالفعل يعنى الخلق والإيجاد ، وصفته تعنى اكتساب نتيجة الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية ، وعلى هذا فان فعل الله

---

(١) الملك : ١٤ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٠٥ .

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٥ .

(٤) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٥ .

للطاعة يعنى خلقه لها ولا يعنى ذلك وصفه بها ، وعلى ذلك فالإنسان يوصف بكونه طائعا عاصيا ولا يعنى ذلك خلقه للطاعة أو المعصية .

ولقد احتج المعتزلة بعدم نسبة الأفعال للعباد ، بأن فيها ظلم وكذب ، ولا يجوز أن يكون الله خالق الظلم والجور والكذب ، لأن من فعل الظلم كان ظالما ، ومن فعل الجور كان جائرا ، ومن فعل الكذب كان كاذبا ، وهذا يعنى أن هذا كله ليس من خلقه .

ويرد الأشاعرة بأن الله تعالى خلق الظلم ظلما للظالم به ، وخلق الجور جورا للجائر به ، وخلق الكذب للكاذب به ، كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها ، وخلق الضوء ضوءًا للمستضىء به ، وخلق الحمرة للأحمر بها ، ولا يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء ولا حمرة ، فكذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها ، والكذب كذبا للكاذب به ،والجور جورا للجائر به ، ولا يوجب ذلك كونه جائرا ولا ظالما ولا كاذبا ، وذلك يبطل ما قالوه .

وأيضا إنما يكون الكذب كذبا إذا خالف الأمر وكذلك الجور والظلم ، وهذا يصح الوصف به لمن فوقه أمر أمره ، وناه نهاه ، وهم الخلق ، أما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه ، فلا يصح وصفه[1] .

ويحتج المعتزلة على عدم نسبة الأفعال لله تعالى بآيات كثيرة تفيد إثبات العمل للعبد ، وهم يقولون إن العمل هو الفعل ، بينما يقول الأشاعرة بأن العمل هو الاكتساب ، وعلى سبيل المثال احتج المعتزلة بقوله تعالى : ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[2] ، بأن فيها إثبات العمل أى الفعل للعبد ، فيجيب الأشاعرة أنه أراد بالعمل الاكتساب لا الفعل[3] .

ولقد أورد الرازى مجمل آراء المعتزلة النقلية على عدم خلق الله لأفعال العباد ، وهى الآيات التى تضيف الفعل للعباد أو مدح المؤمن وذم الكافر ،

---

(١) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) الواقعة : ٢٤ .

(٣) الباقلانى ، الإنصاف ، ص ١٤٩ .

وتعلق أفعال العباد بمشيئتهم ، وذكر أن هذه الآيات يمكن معارضتها بآيات تضيف الأفعال إلى الله تعالى ، وأن جميع ما يحدث فبقضاء الله وقدره [1] .

لكن ليس معنى ذلك أن الأشعرية تنفى كل قدرة للعبد على الفعل ، بل هم ينكرون أن يكون العبد موجدًا لأفعاله ، ويقرون بأثر لقدرة العبد ، متمثلة فيما يسمونه بالكسب ،وهذا ما سوف نتناوله ·

٢ - **الكسب** : هناك عدة تعريفات للكسب نختار بعضا منها :

الأول : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة ، فإنه تعالى يخلقها ، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا فالعبد يكون كالموجد وإن لم يكن موجدا ، وفى هذا التعريف بيان لدور العبد فى الفعل متمثل فى اختيار الفعل والعزم عليه دون أن يخلقه ·

والتعريف الثانى : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ، ولكن كونها طاعة ومعصية وصفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد ، وهذا يعنى أن نتيجة الفعل تعود على العبد من حيث كونه طاعة أو معصية ·

والثالث : أن الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة ، وفى مقابلته الخلق ، وهو المقدور بالقدرة القديمة ·

والرابع : أن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، وفى مقابلته الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه ·

وهذه التعريفات كلها تدور حول أمرين أساسيين هما :

الأول : نسبة قدر من القدرة للعبد تتمثل فى اختياره للفعل ، وفى كونه محلا للفعل ، وفى كونه مكتسبا للفعل ·

والثانى : الفرق بين الاكتساب التى تمثله تلك القدرة الحادثة ، وبين الخلق الذى تمثله القدرة القديمة ، وعلى هذا فلا تماثل بين الخلق والاكتساب ، والخلق

---

(١) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٢ - ١٤٤

يعنى انفراد الله تعالى بالقدرة ، أما الكسب فلا يعنى استقلال العبد بالقدرة [1] .

ولقد مر دور الكسب فى الفعل بمراحل متعددة عند الأشاعرة ، فنجده عند الأشعرى مؤسس المذهب ، بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلا له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى[2] .

ولقد أدرك الأشاعرة من بعد الأشعرى أن دور الكسب عنده يفضى إلى الجبر ، إذ لا تأثير عنده لقدرة العبد ، فأخذوا يتوسعون فى مفهوم الكسب ، وإتاحة مجال لقدرة العبد فى الفعل ، فرأى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، كما فى لطم اليتيم تأديبا وإيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره : وكونه طاعة على أول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره - ورأى الاسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، هما يتعلقان معا بالفعل[3] - ورأى إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبا وجود المقدور[4] ، وهو بذلك يثبت أثرًا لقدرة العبد فى الوجود ، لكنه ليس مستقلا بالوجود .

ووفقا لهذه الإضافات التى أضافها الأشاعرة على معنى الكسب ودوره ، يمكن القول بأن هناك قدرة للعبد على أفعاله ، لكن هذه القدرة ليست مستقلة عن قدرة الله تعالى ، وليس لها دور فى الخلق والإيجاد ، وهذه هى نقطة

---

(١) الآمدى ، إبكار الأفكار ، ص ١٣٦ . (٢) الايجى ، المواقف ، ص ٤٨١ ، وأيضا : . Mackdonald ; Development of Muslim Theology.P. 192 -193

حيث ذكر أن هناك اتفاقا بين رأى الأشعرى فى الكسب وبين رأى ليبنتز وأتباعه من الكانيين .

(٣) الايجى ، المواقف ، ص ٥١٥ .

(٤) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

الخلاف الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة ، إذ يقول المعتزلة بقدرة للعبد موجدة للفعل ومستقلة عن الله تعالى ، أما الأشاعرة فيقولون بقدرة للعبد لا دخل لها فى إيجاد الفعل وغير مستقلة عن الله تعالى ·

ولقد عارض المعتزلة القول بالكسب وعدوه صورة من صور الجبر ، ولا فرق بينه وبين الجبر إلا فى اللفظ ، ونفس الاعتراضات التى وجهها المعتزلة للقائلين يوجهونها للقائلين بالكسب لأنه جبر فى رأيهم بـل هو أسـوأ من الجبر ، ولقد سبق أن ذكرنا اعتراضات المعتزلة على القائلين بالجبر ، ونورد اعتراضا للمعتزلة للقائلين بالكسب كنموذج لهذه الاعتراضات ، فلقد ذكر المعتزلة بأنه لا يصح أن يكون هناك مقدور واحد لقادرين ، ويرد الأشاعرة بأنهم يجيزون وجود مقدور واحد لقادرين أحدهما خالق والآخر مكتسب ، لكنهم لا يجيزون مقدور واحد بين قادرين خالقين أو مكتسبين[1] ، أى نسبة القادرين للمقدور الواحد تختلف عند الأشاعرة فالمقدور ينسب إلى الله تعالى من حيث الخلق والإيجاد وإلى العبد من حيث الاكتساب ·

ويدلل الأشاعرة على وجود أثر للقدرة الحادثة وهى الكسب ، والتى تؤثر فى حال المقدور ، ويتميز بها الفعل المكتسب عن الفعل الضرورى ، وذلك بالتفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية ، فالقدرة الحادثة تتعلق بالحركة الاختيارية وإن لم يكن لها تأثير فى إيجادها[2] ، وفى هذا رد على المجبرة التى تنكر أصلا أى أثر لقدرة العبد ·

وهذه بإيجاز أهم الملامح الرئيسية لموقف الأشاعرة من نسبة الأفعال لله تعالى خلقا وإيجادا ، ونسبتها للعبد اكتسابا ، وعلى هذا فإن للعبد قدرة ، فما هى طبيعة هذه القدرة وهل هى مقارنة للفعل أم سابقة عليه ، وهل تصلح للضدين أم لا ؟ ، وهذا ما سوف نذكره فيما يلى :

---

(١) الآمدى ، إبكار الأفكار ، ص ١٢٠ ، ولقد أورد حججا أخرى لإثبات وقوع مقدور واحد لقادرين قياسا على وجود معلوم بين عالمين ومحمول بين حاملين ·

(٢) الآمدى ، غاية المرام ، ص ٢٢١

٣ - **القدرة الإنسانية** : الإنسان ليس مستطيعا بنفسه عند الأشاعرة بل بمعين هو غيره ، فنراه متحركا أحيانا وغير متحرك أحيانا[١] .

والاستطاعة (القدرة) مقارنة للفعل وليست سابقة عليه ، ويعتمد الأشاعرة فى ذلك على القول بأن الاستطاعة عرض،والعرض لا يبقى وقتين ، فلو كانت قبل الفعل ، لوقع الفعل بقدرة معدومة . ولقد اعترض المعتزلة على القول بعدم بقاء القدرة وقتين ، ويجيب الأشاعرة بأنه لو جاز بقاؤها ، لكانت إنما تبقى لنفسها أو لعلة ، ولو بقيت لنفسها لبقيت فى حال حدوثها ، وذلك محال ، ولو بقيت لعلة ، لوجب أن تقوم بها العلل ، وذلك يوجب أن تكون جسما أو جوهرا وليست عرضا وذلك فاسد لأن القدرة عرض[٢] .

واحتج المعتزلة على تقدم القدرة على الفعل بعدم التكليف بما لا يطاق ، واستدلوا على ذلك بأدلة سمعية مثل قوله تعالى : ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾[٣] ، وقوله تعالى : ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا** ﴾[٤]، ففى ذلك إثبات للقدرة قبل الفعل ، ويفسر الأشاعرة هذه الآيات على أن الله تعالى لم يكلف أحدا من النفقة على الزوجات إلا ما وجد وتمكن منه دون ما لا تناله يده ، وليس المقصود بها إثبات الاستطاعة قبل الفعل[٥] .

ولقد استدل الأشاعرة بأدلة سمعية على أن الاستطاعة مع الفعل ، وذلك فى قول الخضر لموسى عليهما السلام : ﴿ **إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** ﴾[٦] فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعا ، وفى هذا بيان أن ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل ، وأنها إذا كانت كان لا محالة[٧] .

والأشاعرة يقولون بتقدم استطاعة الأسباب على الفعل ، وهى سلامة الأبدان والصحة والمال ، ولا يقع التكليف إلا بها ، فلا تكليف للمقعد أو المزمن على الجهاد ، لكن هذه الاستطاعة لا يتم بها الفعل ، فهناك استطاعة

---

(١) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٤ . (٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٨٧ .

(٣) البقرة : ٢٨٦ . (٤) الطلاق : ٧ .

(٥) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٩٠ . (٦) الكهف : ٦٧.

(٧) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٨ .

الأفعال التى هى لازمة للفعل ، ولا يتم إلا بها ، وهى التى توجد مع الفعل [1] .

وهذه الاستطاعة التى يتم بها الفعل والتى هى مقارنة له ، ولا تسبقه ولا تصلح إلا للفعل الواحد ، فهى لا تصلح للضدين معا ، ويدلل الأشعرى على عدم صلاحية القدرة للضدين ، لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها ، لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور ، لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك ، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ، ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الآن وهو فاعل غير فاعل ، وعلى هذا استحال أن يقدر الإنسان على الشىء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال[2] .

والواقع أن أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى تقدم القدرة أو مقارنتها للفعل ، وصلاحيتها للضدين أو عدم صلاحيتها للضدين ، يرجع إلى أن القدرة عند المعتزلة تعنى صحة وقوع الفعل ، أما عند الأشاعرة فتعنى وجود الفعل ووقوعه ، لذا إذا وجدت القدرة لابد أن يوجد الفعل مباشرة ، وعلى هذا فهى ليست موجودة قبل الفعل ولا تصلح إلا للفعل ، أما عند المعتزلة فهى تعنى صحة الوقوع لذا توجد قبل الفعل وتصلح للفعل وضده ، حيث إنه لا تلازم عندهم بين القدرة وإيجاد الفعل .

ولقد حاول الرازى أن يوفق بين رأى الأشاعرة والمعتزلة فى صلاحية القدرة للضدين وأنها متقدمة على الفعل ، أو عدم صلاحيتها للضدين وأنها مع الفعل ، فقال بأن القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية ، وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ، ومتى انضم الضد الآخر حصل ذلك الآخر ، ولا شك أن نسبتها أى نسبة هذه القوة إلى الضدين سواء ، وهى قبل الفعل ، والقدرة أيضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ، ولا شك أنها

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٩١ . (٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٥٥ .

أى القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا ، وإلا اجتمعا فى الوجود ، بل هى أى القوة المستجمعة لشرائط التأثير بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر سواء أكانا متضادين أو غير متضادين ، وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة ، فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة ، ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ، وهى مع الفعل لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ، فالأشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، لذلك حكم بأنها مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين[١] .

والواقع أنه ليس كل المعتزلة قد قالوا بأن القدرة مجرد القدرة العضلية ، فلقد قال العلاف ومعمر والمردار من المعتزلة أن القدرة غير الصحة والسلام ، مما يجعل الجمع بين المذهبين أمرا صعبا[٢] .

ولقد كان من أهم ما احتج به المعتزلة على صلاحية القدرة للضدين ، هو أن القول بعدم صلاحيتها للضدين يعنى التكليف بما لا يطاق ، إذ أن التكليف يكون بلا طاقة حقيقية ويلزم الجبر ، فما هو موقف الأشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق ؟

٤ - جواز التكليف بما لا يطاق : التكليف فى اللغة مأخوذ من الكلفة وهى التعب والمشقة ، يقال منه تكلف الأمر إذا فعله على كلفة ومشقة ، وهذا أصله فى اللغة ، ثم أطلق التكليف فى الشرع على الأمر والنهى ، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه ، والتكليف الذى

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٢٩٩ ، وأيضا : الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٨٠ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٣٠٠ .

يجب به شيء أو يحرم به شيء عند الأشـاعرة إنما هو أمر الله تعالى ونهيه ، ولا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهى غيره شيء [1] .

فهل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون ؟ يجيب الأشاعرة بأنه يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون ، ولقد استدلوا على ذلك أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يموت على كفره ، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنا للعلم بعدم الإيمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين ، وأيضا يستدلون بتكليف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا ، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وهو جمع بين نقيضين ، وأيضا أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى عند الأشاعرة ، ومجموعهما يوجب الكفر ، فإذا كلفه بالإيمان ، فقد كلفه بما لا يطاق[2] .

والواقع أن أساس قوة الأشاعرة بجواز تكليف ما لا يطاق ، هو قولهم إن الله خالق لأفعال العباد ، وقولهم بنفى الوجوب على الله تعالى ، وقولهم بالإرادة الإلّهية المطلقة ، وأن العباد ملكه وعبيده ، ومن حق المالك أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء ، أيضا ذكر الآمدى أن التكليف بما لا يطاق لازم على مذهب الأشعرى الذى يرى أن القدرة مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل ، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة فى إيجاد الفعل ، فيكون العبد مكلفا بفعل غيره[3] .

ولقد وردت آيات تثبت تكليف الله لعباده ما يستطيعون فقط ، منها قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [4] ، ويرى الأشاعرة أن معناها ما كنتم مستطيعين للفعل أو لتركه ، غير مؤوفين ولا عاجزين ، والمقصود بجواز تكليف ما لا يطاق ، أنه لا يعنى تكليف العاجز ، بل المراد من عدم الطاقة

---

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٠٧ .

(٢) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٩٧ . (٤) التغابن : ١٦ .

عدم القدرة على الفعل فذلك يجوز ، أما عدم الطاقة أى وجود ضدها من العجز ، فلا يجوز .

ويدلل الأشاعرة بالسمع على جـــواز تكليف ما لا يطاق ، قوله تعالى: ﴿ وَكَانُواْ لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾(١) ، والسمع هنا يعنى القبول ، وليس المقصود إدراك الأصوات ، فهم مكلفون مع أنهم لا يستطيعون إجابة دعوة الرسل وقبولها »(٢) .

٥ - **التحسين والتقبيح** : يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته وكون الشيء كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان، فاللذة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل ، والألم والغم وما يفضى إليهما ، أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح ، ولا خلاف بين الأشاعرة وخصومهم فى ذلك ، والحسن والقبح قد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ، وهذا المعنى شرعى ، بمعنى أن التحسين والتقبيح فى هذه الأفعال بحسب الشرع ، فالحسن ما أمر الله به ، والقبح ما نهى الله عنه ، وفى هذا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة التى تقول بالحسن والقبح العقليان(٣) .

ويمكن حصر أوجه الخلاف فى هذه المسألة فى أمرين أساسيين هما :

الأول : هل الأفعال ذاتية الحسن والقبح ، أم أن الحسن والقبح أمران إضافيان ؟

والثانى : هل بوسع العقل إدراك الحسن والقبح فى الأفعال وأن يوجب إدراكه حكما تكليفيا أم لا ؟

فالأشاعرة يرون أن الحسن والقبح ليسا وصفا ذاتيا للفعل ، ولا يدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ، وإنما

(١) الكهف ١٠١ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ ، ولقد رد المعتزلة والماتريدية على موقف الأشاعرة .

(٣) الرازى، محصل أفكار المتقدمين، ص ١٤٧ ، ومعالم أصول الدين ، ص ٨٤ .

الحسن والقبح أمران إضافيان ، يختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه ، فيكون حسنا من وجه ، قبيحا من وجه ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ، ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم ، وأيضا لو كان الحسن والقبح ذاتى ، لما فضل شىء عن آخر ، ولا نسخت الشرائع ، ولما كان من الممكن نسخ الشرائع ، فيتبدل الحظر بالإباحة والحرام بالحلال ، دل على أن الحسن والقبح ليسا أمرا ذاتيا .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحسن والقبح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما ، فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره[1] .

والعقل بذلك لا يوجب أمرا تكليفيا ، فلقد فرق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع[2] - وأكد ذلك البغدادى بقوله : « وأصحابنا يقولون الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع ، ومن لم تبلغه دعوة فهو غير مكلف »[3] .

واحتج الأشاعرة بالدليل السمعى على نفى الوجوب العقلى بقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[4] . ووجه الدلالة أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل،وذلك يستلزم نفى الوجوب والحرمة قبل البعثة[5] .

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٧٢ - ٣٨٩ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٧ ، ومعالم أصول الدين ، ص ٨٤ ، والآمدى ، الأحكام فى أصول الأحكام ، جـ ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٧١ .

(٣) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٤) الإسراء : ١٥ .

(٥) الآمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ ١ ص ١٣١ .

وموقف المعتزلة كما سبق الإشارة إليه عند الحديث عنهم ، معارض لموقف الأشاعرة ، وأيضا يعارض الماتريدية موقف الأشاعرة فى ذلك .

٦ - **القضاء والقدر** : القضاء يطلق بمعنى الإعلام ، والأمر والاختراع ، وانقضاء الأجل ، وإلزام الحكم ، وتوفية الحقوق والإرادة وذلك من جهة اللغة [١] ، والمقصود بالقضاء عند الأشاعرة هو إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدرة هو تعلق تلك الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة[٢] .

والقضاء والقدر عند الأشاعرة فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله تعالى عندهم ، فيرون أن الله تعالى قضى المعاصى وقدرها ، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى ، هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلق ما هو جور كالكفر والمعاصى ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله تعالى قد قضى بالمعاصى على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج فكيف نرضى بقضاء الله بالكفر ، وقد أمرنا بالرضاء بقضائه ؟ ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحا وقدره فاسدا ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافرا لأن الله تعالى نهانا عن ذلك ، وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر ، فالكفر بذلك ليس من قضائه بمعنى كونه مأمورا به ، بل بمعنى خلقه وإرادة وقوعه ، ولقد فرق الباقلانى بين القضاء والمقضى ، فالقضاء الذى هو خلق مقضى ، والقضاء الذى هو أمر وإخبار وكتابة غير المقضىّ ، وأننا نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه ، والذى أمرنا به ونريده ونرضى به ، ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به ، ونقول إنا نطلق الرضا بالجملة ولا نطلقه بالتفصيل لموضع الإبهام[٣] .

---

(١) الآمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ ١ ص ٢٠٥ .

(٢) الشيخ زادة ، نظم الفرائد ، ص ٢١ .

(٣) الأشعرى ، اللمع ، ص ٤٦ ، الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٢٥ ، الآمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ ١ ص ٢٠٦ .

وعبارة الباقلانى تشير أيضــا أن علينا أن نعمل ما كلفنا به من أمر أو نهى ، ولا يجوز لنا الاحتجاج بالقضاء والقدر ، وأن الفعل ينسب إلى قضاء الله من حيث خلقه، ولا ينفى مسئولية العبد،لأنه ينسب إليه من جهة كسبه .

٧ - **خلق الهداية والتوفيق والخذلان والإضلال** : يقول الأشاعرة إن معنى هداية الله للمؤمنين هو أن يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم ، وقد يهديهم بأن يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسهيله السبيل إليه - كل ذلك هداية منه لهم(١) .

والتوفيق هو خلق القدرة على الطاعة ، والخذلان هو خلق القدرة على المعصية (٢) .

وإضلال الله للكافرين بأن يخلق ضلالهم قبيحا ، وقد يضلهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء ، وقد يضلهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة ، كل ذلك إضلال لهم ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ﴾(٣) فأخبر أنه يضل ويهدى ووصف نفسه بذلك(٤) .

والأشاعرة تنسب هذه الأفعال كلها إلى الله تعالى ، بينما تنسبها المعتزلة إل العبد ، ولقد حاول الشهرستانى التوفيق بين رأى المعتزلة الذين يقولون بأن التوفيق هو إظهار الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء والصد ، إذ ذلك يبطل التكليف ويكون العقاب ظلما ، وبين رأى الأشعرية الذى يقولون التوفيق خلق القدرة الخاصة بالطاعة ، والخذلان خلق القدرة على المعصية - وهما ينسبان إلى الله - فرأى أن التوفيق يقسم قسمة عموم وخصوص ، فالعموم هو أن الكل فى توفيق الله وإرسال الرسل والاستدلال ، أما الخصوص لمن علم منه الهداية ، وهذا يأتى من كمال الطبيعة ، ومن الشريعة من كتب شقيا أو

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٣٥ .

(٢) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) إبراهيم : ٢٧ .

(٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

سعيدا، ومن التربية ، ومن طلب المعونة من الله حتى لا يكله إلى نفسه ، فالتوفيق فى هذه الحالة من الله ، ومن كان هذا حاله فى حالة البلوغ ، فإنه فى الحالة التى تمتد إلى آخر عمره أن انفتح سمعه لمواعظ الشرع فهو على نور من ربه ، وإن أعرض صار على ظلمة من طبعه ، وذلك هو الطبع والختم ، فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر وكل مقدر ميسر لما خلق له ، والموكول إلى حـوله وقوته فى خذلان ، والمتوكل على الله وقوتـه فى توفيق الله »[1] والشهرستانى يجعل دور للعبد فى الهداية والتوفيق والخذلان والإضلال ويبقى على القول بقضاء الله وقدره وشموله لكل ما يحدث وفقا لعلمه الأزلى ·

ولقد اتضح لنا من خلال ذلك العرض محاولة الأشاعرة التوسط فى مسألة خلق الأفعال بين القائلين بالجبر المطلق وبين المعتزلة القائلين بالقدرة الإنسانية المستقلة عن الله تعالى ، فقالوا بأن الفعل ينسب من جهة الخلق لله تعالى ، وذلك ليحققوا القدرة الإلَهية المطلقة ، وينسب إلى العبد من جهة الكسب ، ليحققوا مسئولية الإنسان عن عمله ولكى لا يسقط التكليف ، وحول هذا الأصل دارت كل آرائهم على ما ينبنى عليه من فرعيات ·

* * *

(ثالثا) السمعيات :

يعرف الايجى الأمور السمعية بأنها الأمور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة ، أو تتوقف هى على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية[2] وسوف نتناول بإيجاز رأى الأشاعرة فى أهم الأمور السمعية :

١ - النبوة :

عرض الأشاعرة موقف البراهمة من إنكار النبوة ، وقدموا الأدلة التى تثبت الحاجة إلى الرسالة ، وتقوم هذه الأدلة على أساسين هما :

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤١٢ - ٤١٥ ·

(٢) الايجى ، المواقف ، ص ٥٤٥ ·

الأول : أن التحسين والتقبيح ليسا من جهة العقل ·

والثانى : أنه لا يقبح فى العقل إرسال الرسل ، وسنعرض فيما يلى لأدلة الأشاعرة التى انبنت على هذين الأساسين :

١ - فائدة بعثة الرسل لقطع عذر المكلف من كل الوجوه ، فلا عذر للمكلف فى عدم معرفة الله وأوامره ونواهيه ·

٢ - بيان كيفية العبادة التى هى سبيل شكر المنعم ، فإذا دل العقل على وجوب شكر المنعم ، فإنه لا يستطيع أن يدل على كيفية ذلك الشكر ، ولو ترك ذلك للعقل لتعددت العبادات واختلفت باختلاف العقول ·

٣ - ما فى الإنسان من سهو وغفلة وأهواء وميول وشهوات ، وقد تصده هذه الأشياء عن معرفة الله ، فلا بد من إرسال الرسل ليبينوا له ويذكروه ويعينوه على معرفة الله ·

٤ - العقل قاصر عن إدراك الجزاء فى الآخرة ، فهو إن علم حسن الإيمان وقبح الكفر ، فلا يعلم أن من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا فى النار ·

٥ - إرسال الرسل يغنى العقل عن مخاطر التجربة فى الواقع ، فى معرفة الضار والنافع من الأغذية والأدوية ·

٦ - حاجة الإنسان الاجتماعية لمجىء الرسل ، وذلك لتنظيم المجتمع ، وسن قانون العدل للجماعة الإنسانية ، ولو تركوا بدون ذلك لحدث التقاتل والتنازع بينهم ، فالرسالة بذلك ليست عملا روحيا فحسب ، بل هى تنظيما دنيويا ، وسن الأحكام ، وتأهيل الإنسان لحياته الأخروية عبر حياته الدنيوية ، وتكون الدنيا ممر إلى الآخرة[1] ·

والرسل يؤيدهم الله بالمعجزات ويجعلها دليل صدقهم ، والمعجزات هى ما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليها ، ولا يصح دخولها تحت قدرة الخلق من

(١) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٥٦ ، الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٠٢ ومواضع أخرى فى مؤلفات الأشاعرة ·

الملائكة والبشر والجن ، وليس معنى معجز هو ما يعجز عنه الخلق ، بل معناه أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد لامتناع كونه مقدورا لهم واستحالة وقوعه منهم لا لعجزهم عنه ومنعهم منه(١) .

ولقد أقر الأشاعرة بالمعجزات الحسية التى ظهرت على أيدى الرسل جميعا ، واهتموا بصفة خاصة بالمعجزات العقلية التى جاء بها محمد ﷺ وهى القرآن ، الذى يمثل أعلى أنواع المعجزات وأشدها صدقا ، إذ أنه يمتاز عن المعجزات الحسية بعدم تعرضه للشبهات التى قد يثيرها المنكرون للنبوات والمعجزات ، فلقد تحدى به النبى العرب ، ولو أنهم انتصروا عليه فى الحرب ، ما كان ذلك دليلا على عدم نبوته ، وإنما الدليل هو الإتيان بسورة من مثله أو آية ، وأنهم تشغلهم الحرب عن الإتيان بمثله لو كان فى مقدورهم(٢) .

ولقد فرق الأشاعرة بين المعجزة والسحر ،فالمعجزة من جنس ما يقدر الله عليه وحده ، والسحر ليس كذلك فهو يقع من جنس مقدورات العباد ، ولا يمكن للساحر إدعاء النبوة لأن الله سوف يكذبه فيما ادعاه(٣) .

ولقد أقر الأشاعرة بالكرامة للأولياء فيما عدا أبو إسحاق الاسفراينى لكنهم فرقوا بين المعجزة والكرامة ، من حيث إن الكرامة ليس فيها التحدى وادعاء النبوة(٤) .

والأنبياء معصومون ، فما هو معنى العصمة وموقف الأشاعرة منها ؟ نقول بإيجاز : العصمة لغة هى المنع ، والقائلون بالعصمة منهم من يقول : المعصوم هو الذى لا يمكنه الإتيان بالمعاصى ، ومنهم من يقول : لا يأتى بها بتوفيق الله إياه وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناع(٥) .

---

(١) الباقلانى ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) الباقلانى ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٢٦ - ٢٨ ، ولقد أفرد الباقلانى كتابا خاصا عن إعجاز القرآن .

(٣) الباقلانى ، الفرق بين المعجزات والكرامات ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٦١ .

(٥) أبو عذبة ، الروضة البهية ، ص ٥٩ .

وبالنسبة للأشاعرة فقد قالوا بعصمة الأنبياء بعد النبوة عن كل الذنوب ، ولا يجوز عليهم الكذب عمدا ، ولقد دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فى دعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى ، ولو جاز عليهم التقول فى ذلك والكذب ، لأدى ذلك إلى إبطال المعجزات وهو محال .

لكن هل يجوز على الأنبياء الخطأ والنسيان؟ اختلف الأشاعرة فى ذلك ، فيقول أبو إسحاق الاسفراينى بامتناع ذلك ، نظرا لأن المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق فى التبليغ ، فلو تصور الخلف فى ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع ، وذهب الباقلانى إلى جواز السهو والنسيان على الأنبياء ، وذلك لأن المعجزة تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامدا إليه ، وأما ما كان من النسيان وطيات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه ، أما قبل النبوة فلا يمتنع عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبى قبل نبوته معصية صغيرة أو كبيرة[1] .

٢ - **الإيمان** : يذكر الأشعرى بأن الإيمان هو التصديق لإجماع اللغة التى نزل بها القرآن ، بأن معنى الإيمان هو التصديق[2] ، ولقد ذكر ابن حزم أن الأشعرى قال بأن الإيمان هو معرفة فقط[3] ، لكن الأشاعرة يدافعون عن رأى الأشعرى بأن الإيمان هو التصديق وليس المعرفة فقط ، فيشرح البغدادى معنى التصديق عند الأشعرى هو أنه لا يكون صحيحا إلا بالمعرفة[4] - وذكر الشهرستانى أن الأشعرى قال مرة فى معنى التصديق إنه المعرفة بوجود الصانع ، ومرة قال إنه قول فى النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عنه بالإقرار باللسان[5] .

ومعنى كلام البغدادى والشهرستانى ، أن التصديق متضمن المعرفة ولا يخلو عنها ، والواقع أنه من الصعب التفرقة بين معرفة القلب والتصديق ،

(١) الآمدى ، أبكار الأفكار ، ص ٢٣٦ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٧١ .

(٣) ابن حزم ، الفصل فى الملل ، جـ ٣ ص ١٨٨ .

(٤) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٤٨ .

(٥) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٤٧٢ .

فهذا أمر دقيق ، كما يذكر « ابن تيمية » أن أكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه ، وأكثر العقلاء ينكرونه[1] .

ولقد ذكر الجوينى موقف الأشاعرة من معنى الايمان فقال . « إن حقيقة الإيمان هى التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه ، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم ،والدليل على أن الإيمان هو التصديق بصريح اللغة ، وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته[2] .

وإذا كان الإيمان هو التصديق ، فإنه لا يزيد ولا ينقص ، لأنه لا يفضل تصديق تصديقًا كما لا يفضل علم علمًا ، ولكن هل معنى ذلك أن يكون إيمان النبى عليه الصلاة والسلام وغيره من الناس المرتكبين للذنوب واحدا ؟

يجيب الأشاعرة بأن النبى عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب ، والتصديق عرض لا يبقى ، لكنه متوال للنبى عليه الصلاة والسلام ، وثابت لغيره فى بعض الأوقات زائل فى أوقات ، وبذا يثبت للنبى عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك أكثر[3] .

وإذا كان الإيمان تصديقا فهل يشترط أن يكون مع المؤمن أن يكون معه دليل على صحة تصديقه أم لا ؟ وبعبارة أخرى هلى يصح إيمان المقلد الذى لا يملك دليلا على صحة تصديقه أم لا ؟

يقول الأشاعرة : إن المؤمن تقليدا ، ولا يأمن من ورود الشبه على إيمانه مما يفسده فهو غير مؤمن ، وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد أنه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده ، اختلفوا فيه ، فمنهم من قال مؤمن باعتقاده عاص بتركه النظر ، ومنهم من قال المقلد باعتقاده للحق خرج باعتقاده عن الكفر ، لكنه لا يستحق اسم المؤمن ، ولقد ذكر البغدادى أن ذلك هو ما اختاره الأشعرى[4] لكن اختلفت الروايات عن الأشعرى فذكر البزدوى(وهو الماتريدية)

---

(١) ابن تيمية،الإيمان،ص٣٤٦ . (٢) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٩٧ .

(٣) الجوينى،الإرشاد،ص٣٩٩ .

(٤) البغدادى،أصول الدين،ص٢٥٤ - ٢٥٥ .

أن أصحها قوله إنه مؤمن[١] وذكر ابن عساكر قول القشيرى بأن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعرى وتشنيع من خصومه عليه[٢] .

وعلى كل حال فإن رأى الأشعرى فى عدم إيمان المقلد لا يوافق تماما رأى المعتزلة فى عدم إيمان المقلد[٣] ، وذلك لأن الأشعرى لم يشترط معرفة الأصول بدليل عقلى كالمعتزلة ، بل إن تكون معرفته بقلبه دون أن يشترط أن يعبر عنها بلسانه ، كما أنه عند الأشعرى ليس بكافر لوجود ما يضاد الكفر وهو التصديق ، ويمكن القول إن رأى الأشعرى قريب من القول بأن المقلد مؤمن عاص ، وإن لم يكن قد قاله بلفظه ، فمعناه متحقق عنده .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام ، يقول الأشاعرة إن معنى الإسلام هو الانقياد والاستسلام ، وكل طاعة انقاد بها العبد لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهى إسلام ، والإيمان خصلة من خصال الإسلام ، وكل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمان، فالإيمان أخص من الإسلام،والإسلام أعم وأوسع من الإيمان[٤] .

٣ - الموقف من مقترفى الذنوب « الكبائر » :

أجمعت الأمة على أن أفعال العباد تشتمل على الصغائر والكبائر فيما عدا الخوارج الذين قالوا بأن كل ذنب كبيرة ، ولقد اختلفت المواقف بإزاء صاحب الكبيرة ، فالمرجئة يقولون إنه مؤمن وليس بكافر ، والخوارج قالوا بأنه كافر ، وذهبت طائفة منهم إلى أنه كافر ليس بمعنى الشرك ، بل بمعنى إنه كافر بأنعم الله غير مؤد شكره ، والمعتزلة يقولون بأنه فى منزلة بين المنزلتين ، أى ليس بمؤمن ولا بكافر .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون إن من ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومن فعل صغيرة واحدة فهو عاصى وليس بفاسق[٥] .

---

(١) البزدوى ، أصول الدين ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، ص ٣٥٧ .

(٣) Wensinck ; The Muslim creed , p . 137 .

(٤) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٤٧ .(٥) الآمدى،ابكار الأفكار،ص٢٧٦-٢٧٧ .

ويقدم الأشاعرة الأدلة على أن مرتكب الكبيرة مؤمن وليس بكافر ، وذلك لأنه يتصف بالإيمان ، فهو متصف بالتصديق بالله تعالى ، ولا معنى للإيمان بالله تعالى سوى التصديق ، وهذا يعنى أن الإيمان هو التصديق وليس داخلا فيه العمل ، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن بما لديه من التصديق .

وأيضا هناك نصوص تدل على نفى الممانعة بين الإيمان وفعل الكبيرة ، وعلى سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾[1] ، أن الله سماهم مؤمنين ولم يزل اسم الإيمان عن صاحب الكبيرة .

وأيضا إجماع السلف على إيمان من صدرت عنه الكبيرة ودخوله فى زمرة المؤمنين ، وأنه تسرى عليه أحكام المؤمنين فى نكاحه ووراثته ودفنه فى مقابر المسلمين[2] .

وبالنسبة للحكم على مرتكب الكبيرة هل يخلد فى النار إن خرج من الدنيا بلا توبة ، أم يجوز أن يعفو الله عنه ؟

اختلفت المواقف فى ذلك ونجد المعتزلة والخوارج قد قالوا بخلوده فى النار ولا يجوز لله تعالى أن يعفو عنه ، وقال بعض المرجئة إن المؤمن لا يستحق على زلته عقابا أصلا لا عاجلا وآجلا ، وأنه كما لا يستحق مع الشرك بالله تعالى بفعل الطاعة ثواب ، فلا يستحق مع الإيمان بالمعصية عقاب .

أما بالنسبة للأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب فى الآخرة على زلته ، ولله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلد فى النار ، بل يعاقب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، ولله تعالى أن يعفو عنه بفضله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلا ، ولقد استدل الأشاعرة على جواز العفو عن صاحب الكبيرة عقلا وسمعا ، فمن جهة العقل أن العفو والصفح عمن يستحق العقوبة محمود بين العقلاء ، ومعدود من المكارم والمعالى وصفات الكمال والمدح ، ولقد عد الخلف فى الوعيد كرم ، ومن جهة السمع ، قوله الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾[3] .

---

(1) الحجرات : ٩ . (٢) الآمدى ، أبكار الأفكار ، ص ٢٧٧ .

(٣) النساء : ٤٨ .

ففى هذه الآية تمييز بين الذنب الذى لا يغفر وهو الشرك ، والذنب الذى يغفر وهو ما دون الشرك[١] .

أيضا جعل الأشاعرة الشفاعة إحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة ، فلقد أثبتوا الشفاعة للنبى عليه الصلاة والسلام فى أهل الكبائر ، وفى قوله عليه الصلاة والسلام : « ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » ولقد فصل الباقلانى فى إثبات الأخبار الواردة فى الشفاعة، وإيراد الروايات المتعددة فيها ، والتى أجمع على إثباتها ، وأنها ثابتة لأهل الكبائر ، وعارض قول المعتزلة بأنها لا تشمل أصحاب الكبائر ، وأنها خاصة بالمؤمنين ، وعارض ما أوردوه من أدلة نقلية على صحة رأيهم[٢] .

وأيضا موقف الأشاعرة من جواز العفو عن صاحب الكبيرة ، موقفهم من آيات الوعيد ، وأنها خاصة وليست عامة ، ولقد حملت الخوارج والمعتزلة آيات الوعيد على العموم ، ويعارض الأشاعرة ذلك الموقف ، وقدموا الكثير من الأدلة على أن هذه الآيات تحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب ، بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات، فإحباط العقاب أحق ، فقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾[٣] .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[٤] . بأن المقصود بأن من يقتل مؤمنا مستحلا قتله ،

---

(١) الآمدى ، أبكار الأفكار ، ص ٢٦٨ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٦٧ - ٣٧٧ .

(٣) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧ - والآية من سورة هود : ١١٤ .

(٤) النساء : ٩٣ .

والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ، ويغلبه هواه ، فلا يقدم على الأمر إلا خائفا وجلا ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل لكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود فى النار ، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل .

ولا يكتفى الأشاعرة بالأخذ بتأويل ابن عباس ، بل يقولون إن معنى الخلود المراد به طول المدة ، وليس المراد به المكث الأبدى ، وهذا يعنى أن مرتكب الكبيرة،لو دخل النار لما اقترفه من فعل الكبيرة سوف يخرج منها[1] .

ولقد عقد الباقلانى فصلا فى كتابه « التمهيد » عن الخصوص والعموم فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضا ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة [2] .

ويتصل بمسألة الوعد والوعيد موقف الأشاعرة من الثواب والعقاب ، فلقد رأوا أنهما ليسا استحقاقا للعبد ، وذلك لأنه لا يجب على الله تعالى شىء ، فإن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله ، ولله أن يعاقب المطيع أو يثيب العاصى[3] ، وقول الأشاعرة بذلك نتيجة لقولهم بنفى الوجوب على الله تعالى وعدم وجوب رعاية الحكمة عليه فى أفعاله ، وقولهم أيضا التحسين والتقبيح العقليين ، وإذا كان لا يجب على الله شىء ، والعقل لا يقضى بحسن أو قبح ، فله تعالى أن يفعل ما يشاء ، وما يفعله لا يمكن العقل أن يحكم عليه بقبح ، لأنه لا يدرك القبح أو الحسن .

* * *

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ٣٨٧ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤ .

(٣) الآمدى ، أبكار الأفكار ، ص ٢٦٦ .

هذه بإيجاز الملامح العامة لفكر مدرسة الأشاعرة ، والملاحظ هو محاولة الأشاعرة التوسط بين الآراء ، فعلى سبيل المثال توسطهم بين المعتزلة والحنابلة فى مشكلة خلق القرآن ، وتوسطهم بين المعتزلة والجبرية فى خلق الأفعال ، وكذلك القول فى سائر أفكارهم ، فهم حاولوا التوسط والتوفيق بين الآراء المتشددة ، لكن يبقى سؤال هام ، هو هل نجح الأشاعرة فى التوسط ، وقولهم بمذهب الوسط ؟ يمكن القول بأن التوسط موقف صعب ، فهو ليس موقفا حسابيا دقيقا ، بل هو موقف نظرى ، لابد فيه من الميل إلى ناحية النص أحيانا أو إلى العقل أحيانا أخرى ، وبالنسبة للأشاعرة ، فإننا نجد أنهم لم يكونوا موفقين فى ذلك التوسط فى بعض الأحيان ، وقد يرجع ذلك إلى صعوبة موقف الوسط ذاته ، أو إلى تغليب النص أحيانا ، وقد يبدو ذلك فى بعض مواقفهم ، خاصة الأشعرى وأوائل الأشاعرة ، أما بالنسبة للمتأخرين منهم ، فقد كان لمنحاهم العقلى أثر فى التقليل من غلبة النص .

وقد يبدو بعض الثغرات فى مذهب الأشاعرة ، كالقول بجواز انتفاء الحكمة عن أفعاله تعالى ، والقول بجواز تكليف ما لا يطاق ، أو جواز تعذيب المطيع وإثابة العاصى ، وغير ذلك من الأفكار التى جاءت نتيجة لتمسكهم بمفهوم القدرة الإلٓهية المطلقة ، وعدم جواز الوجوب على الله تعالى .

لكن هذه الثغرات التى قد نجدها عند الأشاعرة لا تقلل من قيمة ذلك الفكر ، الذى حاولوا فيه التوفيق بين النص والعقل ، فلهم محاسن لا تنكر ، لعل من أظهرها أنهم خففوا من إسراف المعتزلة من استخدام العقل .

ونقول بإيجاز : إن الأشاعرة لم يصبهم التوفيق فى التوسط بين النص والعقل بالقدر الذى كان من نصيب مدرسة أخرى حاولت نفس المحاولة وهى مدرسة الماتريدية .

* * *

الفصل الخامس

المدرسة الماتريدية

تنتسب المدرسة الماتريدية إلى أبى منصور الماتريدى (٣٣٢هـ) وتسمت باسمه ، وهو المؤسس للاتجاه الكلامى فى المذهب الحنفى ، وتلقى على يديه الكثير من التلاميذ والأتباع ، وامتد آثار هذه المدرسة فى أنحاء عديدة من البلاد الإسلامية ، بل لقد تأثر ببعض أفكارها بعض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، وامتد أثرها فى العصر الحديث ٠

وللمكانة التى يحتلها الماتريدى باعتباره المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة ، فقد أصدرنا عنه كتابا مستقلا ، وفى هذا البحث نلقى الضوء على جذور تلك المدرسة من قبل الماتريدى ، والتى ترجع إلى الإمام أبو حنيفة ، لذا سنعرض لآرائه الكلامية ، ثم نتابع تطور المدرسة من بعد الماتريدى ، فنعرض لأهم شخصياتها من بعد مؤسسها وهو أبو المعين النسفى ، وبذا نكون قد أعطينا صورة واضحة عن تلك المدرسة ممثلة فى شخصياتها ، ونعرض الآن بإجمال لترجمة أهم شخصيات المدرسة ، ونبدأ بالتلاميذ المباشرين ، الذين تلقوا دروس الكلام والفقه على يد الماتريدى نفسه ، ثم أعلام المدرسة ، ثم نشير إلى بعض الشخصيات الفكرية المعاصرة ٠

أولا - تلاميذ الماتريدى المباشرون وأعلام المدرسة :

١ - تلاميذه :

هؤلاء هم الذين تلقوا العلم على يد الماتريدى مباشرة وهم :

١ - **أبو أحمد العياض** : وهو نجل أبو نصر العياض الذى أخذ عنه الماتريدى وزامله أيضا ، ولقد تخرج أبو أحمد على يد الماتريدى ، ولقد بلغ شأنا عظيمًا ، فيذهب أبو حفص البخارى أن الدليل على صحة مذهب

أبى حنيفة رحمه الله ، أن أبا أحمد العياض يعتقد مذهبه ، وهو ما كان يعتقد مذهبا باطلا .

ويروى أن أبا القاسم الحكيم ، قال : ما خرج من خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبو أحمد العياض علما وفقها ولسانا وبيانا ونزاهة وعفة وتقى[١] .

٢- **أبو القاسم الحكيم السمرقندى** : قد أخذ عن الماتريدى الفقه والكلام ، وتولى قضاء سمرقند أياما طويلة وحمدت سيرته ، ولقب بالحكيم لكثرة حكمته ومواعظه وانتشر ذكره فى الشرق والغرب ، وتوفى سنة (٣٤٢هـ)[٢] .

٣- **أبو الحسن الرستغفنى** : له كتب فى الفقه والأصول وله كتاب إرشاد المهتدين وكتاب الزوايد والفوائد فى أنواع العلوم ، وله كتاب فى الخلاف بينه وبين الماتريدى فى مسألة المجتهد[٣] .

٤ - **عبد الكريم بن موسى البزدوى** : أخذ عن إمام الهدى أبو منصور الماتريدى وهو جد فخر الإسلام على البزدوى ، وصدر الإسلام أبو اليسر محمد البزدوى ، سمع وحدث ، ذكر فى تاريخ نسف توفى سنة(٣٩٠ هـ)[٤]

٥ - **أبو عصمة بن أبى الليث البخارى** : أخذ عن أبى منصور الماتريدى وهو من أقران الحكيم السمرقندى[٥] .

ولقد أخذ هؤلاء التلاميذ عن أستاذهم الفقه والكلام ، إلا أنه يلاحظ أن

---

(١) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة ، ص ٢١٦ .

(٢) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، جـ ١ ص ١٣٩ ، والكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٣٩ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٥٣ ، طاش كبرى زادة ، طبقات الحنفية ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، جـ ١ ، الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٤٠ .

(٤) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، جـ ١ ص ٣٢٧ ، الكفوى ، أعلام الأخبار ، ص ١٤١ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٢٨ .

(٥) الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ١٤١ ، الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٥٠

تعمقهم فى الجانب الفقهى أكثر واهتمامهم به أظهر ، بينما الكلامى لم ينل منهم عناية كبيرة ، فلم يعمقوا آراء أستاذهم الكلامية أو يوسعوا فيها ، ولعلهم رأوا فى آرائه الكلامية كفاية ، ولم يكن بهم حاجة إلى الزيادة فيها ، فرأوا فيها خير تعبير عن اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وربما يكون أيضًا عدم وجود مناقشات جدلية اعتقادية بينهم وبين مخالفيهم ، سببا فى عدم نمو وتطور الجانب الكلامى عندهم .

* * *

٢- أعلام المدرسة الماتريدية :

انتشر مذهب الماتريدى مواكبا انتشـــار المذهب الحنفى الفقهى ، فيذكر أبو المعين النسفى ، أنه كان على هذا المذهب أهل بخارى وجميع ما وراء النهر إلى أقصى ثغور الترك ومرو وبلخ ، ويذكر أيضا أن أكثر الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة ، وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة ، كانوا على هذا المذهب ، وقد ذكر هذا المذهب عنهم أبو بكر بن أبى اسحاق الكلاباذى ، فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم فى كتابه المسمى « التعرف لبيان مذهب التصوف » وهو الموثوق به(١) .

وفيما يلى سوف نذكر أهم هؤلاء الأتباع :

١- صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوى : الذى أخذ عن إسماعيل بن عبد الصادق عن جد أبى اليسر عبد الكريم عن أبى منصور الماتريدى، ولقد عرف البزدوى مؤلفات الماتريدى وهو معلم جده ، وذكر السمعانى أنه ولد عام (٤٢١ هـ) وله كتاب « أصول الدين » حققه الدكتور هانز بيتر لينس - وهو يضم مختلف النظريات والآراء الكلامية ويعبر عن المذهب الماتريدى ، ويتعرض لكل الآراء المتشعبة للتعاليم الدينية منذ بدء الخلاف فى هذه الآراء فى الإسلام حتى العصر الذى عاش فيه المؤلف ، ولقد

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢١٨ .

اعتمد البزدوى على آراء الماتريدى الكلامية ، وذكرها فى كثير من المسائل وكان يعدها دائما الرأى الصحيح المعبر عن آراء أهل السنة والجماعة(١) .

٢ - ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول أبو المعين المكحولى النسفى:

وهو من أكبر شخصيات المدرسة الماتريدية من بعد مؤسسها ، ولقد ناصر مذهب الماتريدى بقوة ، وهو منه بمثابة الشهرستانى من الأشعرى ، ولقد ذكره الشرواتى فى الطبقة السادسة فى طبقات أصحاب الإمام الأعظم ، وهو إمام فاضل جامع الأصول وعالم بارع ، وله كتاب التمهيد لقواعد التوحيد ، وكتاب التبصرة ، قال عمر بن محمد فى كتاب « القند » كان عالم الشرق والغرب يغترف من بحاره ويستضاء بأنواره مات سنة (٥٠٨ هـ)(٢) .

٣ - نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفى السمرقندى :

الملقب بمفتى الثقلين ، له تفسيرات جليلة فى التفسير والفقه والأصول ، مات سنة (٥٣٧ هـ)(٣) .

٤ - نور الدين أحمد بن محمود بن أبى بكر الصابونى : صاحب الهداية والبداية فى أصول الدين ، وله كتاب العمدة ، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردرى توفى سنة (٥٨٠ هـ)(٤) .

٥ - كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام :

وهو من العلماء البارزين فى المعقول والمنقول ، وكان حجة فى الكلام والمنطق

---

(١) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٢٤٣ ، وأيضا المقدمة التى كتبها الدكتور هانز بيتر لينس فى تحقيق كتاب أصول الدين للبزدوى .

(٢) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ٢٨١ ، قاسم بن قطلوبغا ، تاج التراجم ، ص ٥٨ ، الشروانى ، طبقات أصحاب الإمام الأعظم د . إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، جـ ٢ ص ٥٧ ، د. عبد الحى قابيل رسالة ماجستير بعنوان أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية ، ولقد أصدر أيضا تحقيقا ودراسة لكتاب التمهيد لقواعد التوحيد .

(٣) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٥٨ .

(٤) الكفوى ، أعلام الأخيار ، ص ٢٨٤ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، جـ ١ ص ٩٨ .

والفقه وأصوله ، والتفسير والحديث وغيرهم ، وكتابه فى الكلام المسمى المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة مشهور توفى سنة (٨٦١ هـ)[١] .

٦- **ماتريدية متأخرون** : منهم الإمام ناصر السنة على بن سلطان محمد المهروى المكى المعروف بملا على القارى ، والعلامة كمال الدين أحمد البياضى من علماء القرن الحادى عشر ٠

ولقد ذاعت أفكار هذه المدرسة وانتشرت ، وأثرت فى بعض المعتزلة والأشاعرة ٠

ولقد امتد ذلك الأثر فى العصر الحديث ، ولا نقصد بذلك الأثر فى العصر الحديث متابعة كاملة لآراء المدرسة الماتريدية ، بل نقصد إن الحركة العلمية الحديثة لا تخلو فى روحها ومنهجها العام من اتجاهات ماتريدية ، كحركة المحدث المعروف أحمد شاه بن عبد الرحيم الملقب بشاه ولى الله (١١٧٦ هـ - ١٧٦٣ م) ، والذى كان من النوابغ وصفوة العلماء فى ذلك القرن ، ماهرا فى العلوم النقلية والعقلية ، وقام فى الهند بحركة قوية عملية ودينية ، وانضم إلى حركته نخبة من علماء السنة[٢] ٠

وحركة السيد أحمد برلاوى (١٢٤٦ هـ - ١٨٣١ م) الذى حارب الشعائر التى كانت منتشرة فى ذلك الوقت بين المسلمين كعبادة الأولياء ، وحارب بعض العادات الاجتماعية الأخرى التى لا أساس لها فى الدين ٠

واتصل المسلمون بالثقافة الغربية الحديثة ، وبدأوا بالأخذ بآراء الغرب ، واستطاعت حركة سيد أحمد خان (١٨٩٨ م) أن تفتح بابا للفكر أدى إلى ظهور فريق من المفكرين الأحرار مثل سيد أمير على مؤلف كتاب روح الإسلام، ولقد دعا سيد أمير على نفسه من المعتزلة الجدد الذين يؤمنون بأنه ليس من تعارض بين المنطق والتنزيل ، وكان من أبرز زملاء سيد أمير على

---

(١) الكفوى ، الفوائد البهية ، ص ١٨٠ .

(٢) د٠ على أيوب ، العقيدة الماتريدية ، رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ، ص ٤٦٩ ٠

وأصفيائه المؤرخ شبلى الذى ألف كتبا مدرسية فى سيرة الرسول الكريم والعديد من زعماء الدين الآخرين،وكان من أصفياء شبلى كاتب يدعى أبا الكلام آزاد ، سرعان ما بلغ شأنًا كبيرًا فى الكتابة ، وأصبح ذا صول وطول ، وكان من بين الذين تأثروا بكتابات أبى الكلام آزاد سير محمد إقبال (١٩٣٧ م) وهو الفيلسوف الإسلامى الوحيد فى العصر الحديث(١) .

وفى الحركة الإسلامية فى مصر نجد أن باعث النهضة الفكرية فى مصر الإمام محمد عبده ، يحاول أن يطور علم الكلام الإسلامى ، وأن يضع أسس علم كلام جديد ، فلقد تناول فى مؤلفه رسالة التوحيد موضوعات كلامية بأسلوب جديد ، تطبيقا للمنهج الجديد فى تطوير علم الكلام ، والواقع أن منهج الماتريدية كان أساسا لهذا التجديد .

ولقد لاحظ بحق « ماكدونالد » هذا الاتفاق بين آراء الماتريدية وآراء الأستاذ الإمام ، ولذا عجب من عدم ذكر الإمام اسم الماتريدى فى رسالة التوحيد ، وقال ماكدونالد : « إن أشعريا معترفا به فى عصرنا الحاضر إنما هو ماتريدى المذهب إلى حد قريب أو بعيد »(٢) .

والواقع أن هذه الملاحظة صادقة ،إذ أن المقارنة بين آراء الماتريدية وآراء الإمام محمد عبده ، كما وردت فى رسالة التوحيد ، تبين لنا مدى اعتماد الإمام على تلك الآراء وموافقته لها ، خاصة وأن كتب الماتريدية كانت تدرس بالأزهر الذى تخرج منه الإمام ، كعقيدة النسفى والمسايرة لابن الهمام ، مما يؤكد اطلاعه عليها ومعرفته بها وتأثره بها .

ونقصد بالاتجاهات الماتريدية فى تلك الحركة الثقافية التى قامت فى الهند وفى مصر ، أن هذه الحركة تقوم على الأخذ بالنقل والعقل ، وتقيم أفكارها على التطابق بينهما ، وكذلك تقوم على رفض التقليد والتمسك بحرفية

(١) مظهر الدين صديقى . الإسلام الصراط المستقيم ، جـ ٢ ، الفصل الثامن ، ص ١٠٣ إلى ١٦٨ .

(٢) Encyclopaedia of Islam Vol III, p. 415.

النصوص ، واتباع الرسوم الظاهرية بدلا من التمسك بالمثل الأعلى ، وأن الإسلام يجمع بين المثالية الرفيعة والواقعية التى تتفق مع العقل ، وعدم تجاهل الطبيعة الإنسانية ، ويستهدف أن يسمو بالإنسانية إلى مدارج الكمال(١)، فهذه الروح تلتقى فى جملتها مع منهج الماتريدية القائم على الأخذ بالعقل بجانب النص ، والاهتمام بالمعنى والمضمون وفهم الطبيعة البشرية ٠

وهذه فى عجالة عرض لأهم شخصيات المدرسة الماتريدية . ونعود إلى الحديث عن جذور تلك المدرسة عند أبى حنيفة، حيث كانت النواة الأولى لهذه المدرسة ٠

***

ثانيا - الإمام الأعظم أبو حنيفة :

هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت،ولد سنة ثمانين من الهجرة على أرجح الأقوال ، وتوفى سنة (١٥٠ هـ)(٢) وقد اشتهر أبو حنيفة بالفقه وهو أحد أئمة الفقه الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة والمنتشرة فى كافة بقاع الأرض ، والذى يهمنا هو الإشارة إلى الجانب الكلامى عند أبو حنيفة وهذا ما

(١) أنظر على سبيل المثال : سيد أمير على ، روح الإسلام ، ومحمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى ، والإمام محمد عبده رسالة التوحيد ، وغير ذلك من مؤلفات هؤلاء الأعلام .

(٢) حظى الإمام بذكر حافل فى المراجع التاريخية ، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المراجع على سبيل المثال - الطبقات الكبرى لابن سعد - التاريخ الكبير للبخارى - المعارف لابن قتيبة - الفهرست لابن النديم - أعلام الأخيار للكفوى - الطبقات السنية للتميمى - أبو الوفا القرشى - الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية ، ولقد أفردت تراجم خاصة فى مناقب الإمام الأعظم مثل : مناقب الإمام الأعظم لأبى المؤيد الموفق بن أحمد المكى - مناقب الإمام أبى حنيفة لحافظ الدين حمد بن شهاب الكردرى - الخيرات الحسان فى مناقب الإمام أبى حنيفة النعمان لابن حجر الهيثمى المصرى المكى . وأيضا نجد كتبا حديثة فى ترجمة الإمام الأعظم مثل:

أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه للشيخ محمد أبو زهرة - أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام ، والأستاذ عبد الحليم الجندى - الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم لعناية الله إبلاغ .

سوف نبحثه من خلال عرض موقف أبى حنيفة من علم الكلام ومصنفاته الكلامية وآرائه الكلامية .

(أولا) موقف أبى حنيفة من علم الكلام :

هناك موقفان لأبى حنيفة من علم الكلام ، الموقف الأول هو اشتغاله بعلم الكلام ، والموقف الثانى هو رجوعه عن الاشتغال بعلم الكلام ، بل ونهيه عن الاشتغال به ، ومعظم الروايات قد ذكرت هذين الموقفين . ونذكر منها ما ذكره الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمى المكى فى « الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » .

يذكر فى موقف أبى حنيفة من علم الكلام أنه فى بداية طلبه للعلم ، اشتغل بعلم الكلام ، وبلغ فيه مبلغا يشار إليه فيه بالبنان ، وأعطى فيه جدلا ، فمضى عليه زمن به يخاصم ، وعنه يناضل ، حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق كان بها فهى تزيد على نيف وعشرين فرقة ، يقيم فى بعض المرات سنة أو أكثر ينازع تلك الفرق من الخوارج والمعتزلة والروافض وأهل الإرجاء ، لأنه كان يعد الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه فى أصول الدين[1] .

وهذا الموقف يبين تأييد أبى حنيفة لعلم الكلام واشتغاله به . ولقد ناظر طبقات الخوارج ، وعارض الآراء المخالفة لأهل السنة ، ولقد ذكر عنه قوله : قاتل الله جهم بن صفوان ، ومقاتل بن سليمان ، هذا أفرط فى النفى وهذا أفرط فى التشبيه[2] .

وهذا يدلنا على مناصرة أبى حنيفة لآراء أهل السنة ، ونقرأ أيضا فى مصنفات أبى حنيفة « كالعالم والمتعلم » دفاعا عن علم الكلام ، وأيضا كان مذهبه الفقهى ذو صبغة عقلية يغلب فيه الأخذ بالرأى والقياس وربما كان هذا نتيجة لاشتغاله بعلم الكلام حقبة من الزمن فى أول اشتغاله بالعلم .

أما الموقف الثانى : وهو معارضة أبى حنيفة لعلم الكلام ونهيه عن الاشتغال به ، فيرجع كما تحدثنا الروايات إلى أنه لم يستمر فى طلب علم الكلام والاشتغال به، فيذكر الهيثمى وغيره على لسان أبى حنيفة قوله : « كنت

(١) الهيثمى المكى ، الخيرات الحسان ، ص ٢٧ .

(٢) أبو الوفا القرشى ، الجواهر المضيئة ، جـ ١ ص ٦١ .

أعد الكلام أفضل العلوم ، وكنت أقول هذا الكلام فى أصل الدين فراجعت نفسى بعدما مضى لى فيه عمر ، وتدبرت فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبى ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شىء مما ندركه نحن وكانوا عليه أقدر وبه أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين . ولم يخوضوا فيه . بل أمسكوا عن ذلك ونهوا عنه أشد النهى ، ورأيت خوضهم فى الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا وإليه حضروا ، كانوا يعلمون الناس ويدعونهم إلى التعلم ويرغبونهم فيه ، ويفتون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين ، وتبعهم التابعون عليه ، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذى وصفناه ، تركنا المنازعة والمجادلة ، والخوض فى الكلام ، واكتفينا بمعرفته ، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف ، وأخذنا فيما كانوا عليه ، وشرعنا فيما شرعوا ، وجالسنا أهل المعرفة بذلك ، وإنى رأيت أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قومه ليس سيماهم سيما المتقدمين ، ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم ، غليظة أفئدتهم ، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح ، ولم يكن لهم ورع ولا تقوى(١) .

وهذا الموقف يعنى معارضة للاشتغال بعلم الكلام ، لكن من الثابت أنه ابتدأ حياته بالجدل فى مسائل علم الكلام ومجادلة الفرق المختلفة ثم عدل عن ذلك إلى الفقه الذى استحوذ على كل اهتماماته .

ويرجع موقف معارضة أبى حنيفة لعلم الكلام إلى كرهه التعمق فى الجدل وأن يكون الجدل من أجل الجدل ، وأن يقصد به تكفير المخالف ، ويتضح ذلك عندما نهى أبو حنيفة ابنه حماد عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهانى .. ! فقال : « يا بنى كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه »(٢) .

---

(١) الهيثمى المكى ، الخيرات الحسان ، وغيره من كتاب مناقب الإمام .

(٢) طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ١٥٣ - ١٥٤

وعلى هذا يمكن القول بكراهية أبو حنيفة لنوع معين من علم الكلام ، وأنه لا يعارض أن يكون الجدل على قدر الحاجة ، أما ما وراء الحاجة فإنه منهى عنه .

وسوف نبين عند عرض مصنفات أبى حنيفة الكلامية ، صدق ذلك حيث إنها كانت موجزة ، وأنها كانت ردودا على ما يثار فى عصره من مشكلات .

(ثانيا) مصنفات أبى حنيفة الكلامية :

لقد ترك الإمام أبو حنيفة عدة رسائل صغيرة فى علم الكلام نسبت إليه ،وقام بشرحها بعض أئمة المذهب الحنفى، وهناك أقوال متناثرة لأبى حنيفة قالت بها بعض الروايات .

ولقد ذكر ابن النديم فى ترجمته لأبى حنيفة والكتب التى صنفها أن له : كتاب الفقه الأكبر ، كتاب رسالته إلى البتى ، كتاب العالم والمتعلم - رواه عنه مقاتل - كتاب الرد على القدرية[١] .

وسنتحدث عن مصنفات أبى حنيفة الكلامية فيما يلى :

١ - **الفقه الأكبر** : قد نال عناية المتقدمين ، وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها فى بضع ورقات فى حيدر آباد فى الهند ، وله عدة روايات منها رواية حماد بن أبى حنيفة وقد شرحها على القارى ، ورواية أبى مطيع البلخى ، وهى معروفة بالفقه الأبسط وشرحها أبو الليث السمرقندى ، وعطاء بن على الجورجانى ، وهناك روايات وشروح أخرى[٢] ولقد نسب شرح الفقه الأكبر خطأ إلى الإمام أبو منصور الماتريدى[٣] .

وكما لم يسلم نسبة الشرح للفقه الأكبر إلى بعض الشراح من الشك ، فإن نسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة لم تسلم من الشك كذلك . فلقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة - أن نسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة موضع نظر عند العلماء ،

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٨٥ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة ، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، ص ١٨٧

(٣) انظر كتابنا ، أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٢٨ .

فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة ، حتى أشد الناس تعصباً له ، ويعلل ذلك أنه قد ذكرت مسائل فى الفقه الأكبر لم يكن الخوض فيها معروفا فى عصر أبى حنيفة ولا العصر الذى سبقه ، فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه من المصادر التى تحت أيدينا من تصدى للتفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج ، مما يدفعنا إلى الظن بأن هذه المسائل قد زيدت فى الرسالة فى العصور التى خاض العلماء فيها فى هذه المسائل ، أو أن الرسالة كلها كتبت فى العصور المتأخرة متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها(١) .

وخلاصة ما اشتمل عليه الفقه الأكبر هو بيان أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه وذكر عدة قضايا كلامية من غير إيراد أدلة تفصيلية ، وهو لم يتعرض للدليل فى الفقه الأكبر إلا فى موضعين: الأول: مشكلة خلق القرآن ، والثانى : بيان ذكر اليد والوجه والنفس لله تعالى .

ونرى فى الفقه الأكبر اهتماما بالحديث عن الإيمان والإسلام ومسألة التكفير والتفسيق ، وفى هذا رد على الخوارج ، وكذلك الحديث عن مسألة خلق الأفعال كرد على القدرية ، ومسألة أخرى تتصل بصفات الله تعالى ، ونفى التشبيه والتجسيم كرد على المجسمة والمشبهة . ومسألة النبوة وعصمة الأنبياء ، ومعجزات الأنبياء ، والكرامات للأولياء ، رؤية الله ، وبيان مسمى الدين وأن اسمه جامع للشرائع كلها ، والشفاعة والمسائل السمعية من وزن الأعمال والجنة والنار وعذاب القبر .

٢-الفقه الأبسط :

وهو الفقه الأكبر برواية أبى مطيع ، عرف بالفقه الأبسط تمييزا له عن الفقه الأكبر برواية حماد بن أبى حنيفة عن أبيه .

وأبو مطيع هو الحكم بن عبد الله البلخى صاحب أبى حنيفة . حدث عن أبى عون وهشام بن حسان عن أحمد بن نوح وخالد بن سالم الصفار وجماعة تفقه به أهل تلك الديار .

(١) الشيخ محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٨٧ - ١٨٩ .

وقد شرح أبو الليث السمرقندى هـذه الرسـالة : الفقـه الأكبر رواية أبى مطيع المعروف بالفقه الأبسط ، وأبو الليث متوفى سنة (٣٧٣ هـ) وقد نسب هذا الشرح خطأ إلى أبى منصور الماتريدى .

ورسالة الفقه الأبسط تغاير فى نمطها رسالة الفقه الأكبر ، إذ أن القضايا الكلاميـة الواردة فيها عبـارة عن إجـابة لأسئلة تلميـذ الإمام الأعظم وهو أبو مطيع .

ونجد فى هذه الرسالة بعض الأدلة التفصيلية لبعض القضايا الكلامية وطريقة إيجاد الأدلة على القضايا الكلامية فى « الفقه الأبسط » يخالف ما ساقه فى « الفقه الأكبر » إذ فى رسالته هذه يجيب على أسئلة أبى مطيع ، ويوضح توضيحا كاملا بناء على استيضاحه ، ولذلك نجد بعض القضايا الكلامية فى هذه الرسالة قد أعطى لها حقها الكامل فى التوضيح ردا على أسئلة التلميذ .

٣ - العالم والمتعلم :

هذه الرسالة تختلف عن الرسائل الأخرى لأنه لم يبدأ فيها بالإيمان وما يتعلق به، بل أشار أولا إلى أن العمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبع للبصر ، ونجد فيه شرحًا للعدل والجور ، وإشارة إلى بعض آراء الفرق فى نزع الإيمان من الزانى ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ويسوق البحث إلى الفرق بين الشريعة والدين وأن الدين هو التوحيد واحد أوصى الله أنبياءه بالدعوة إليه ، كما أننا نقرأ فى صدر هذه الرسالة دفاعا عن علم الكلام ، ومما انفرد به الإمام فى رسالته « العالم والمتعلم » أن استعمل القياس فيها استدلالا على القضايا الكلامية فى عدة مواضع ، كالاستدلال على مغايرة الإيمان للعمل .

٤ - رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى :

لقد أراد الإمام فى هذه الرسالة أن ينفى الإرجاء عن نفسه ويكتب للبتى أن ما بلغه عنه من المرجئة ليس له أصل وأنه ليس مرجىء ، ويبدأ الإمام رسالته ببيان بعثة النبى ﷺ وأن الناس قبله كانوا أهل شرك ، فدعاهم النبى

إلى الإسلام ثم نزلت الفرائض بعد ذلك على أهل التصديق الذين قبلوا واستقبلوا الإسلام ، والإمام يريد أن يمهد الطريق إلى القول بأن ترك الأعمال لا يفضى إلى ترك الإيمان ، وأن الإيمان هو التصديق والإقرار ، وأن العمل ليس ركنا من أركان الإيمان .

٥ - الوصية :

رسالة فى سطور ذكر الإمام فيها بعض القضايا الكلامية ، وبدأها ببيان مذهبه فى الإيمان ، وبعض القضايا الكلامية الأخرى ، وهناك شرح للوصية لملا حسين بن اسكندر الحنفى « الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة» .

إلا أن آراء أبى حنيفة الكلامية لا تقتصر على هذه الرسائل بل توجد له آراء متناثرة خاصة فى كتب المناقب التى صنفت فى ذكر مناقب الإمام الأعظم، كذلك مؤلفات الإمام أبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهما[١] .

* * *

(ثالثا) الآراء الكلامية لأبى حنيفة :

يمكننا أن نستخلص الآراء الكلامية لأبى حنيفة من مصنفاته التى سبق ذكرها ، أو من شروح الشراح لهذه المصنفات ، ومن آرائه المتناثرة :

١ - دفاعه عن النظر :

يرى الإمام أبو حنيفة ضرورة النظر ، ويؤيد قيام علم الكلام والحاجة إليه ، ويدفع دعاوى المعارضين للاشتغال بعلم الكلام ، محتجين بأنه لم يرد اشتغال النبى ﷺ به ولا الصحابة من بعده ، ويرد عليهم بأن الحاجة إلى

---

(١) انظرأصل هذه الرسائل وشروحها ، وتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى لهذه الرسائل ونشرها ، وأيضا ما كتبه :

Wensinck; The Muslim Creed , p. 102 - 247 .

وأيضا كتاب عناية الله إبلاغ . أبو حنيفة المتكلم ، ص ١٠٥ - ١٢٥ .

وأيضا : Montgomery , Free Will , p . 118 - 112 .

فى تحليله للوصية لأبى حنيفة .

علم الكلام فى ذلك العصر لم تكن قائمة ، ولكن بعد ذلك العصر ظهرت الحاجة إلى هذا العلم ، وهذه الحاجة متمثلة فى ظهور فرق انحرفت عن قواعد الدين ، وظهور الخلاف بين المسلمين ، فظهرت بذلك ضرورة الحاجة إلى الكلام ، ثم يذكر الإمام فوائد الكلام فهو يوفقنا إلى معرفة الخطأ والصواب، والتفرقة بينهما ويساعدنا على إزالة الشبهة ومعرفة المخطىء والمصيب[1] .

٢ - معرفة الله بالاستدلال :

يرى أبو حنيفة وجوب النظر فى معرفة الصانع تعالى ، فلقد ذكر الحاكم الشهير فى المنتقى أن أبا حنيفة رحمه الله قال : لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض ،وخلقه نفسه وغيره ،ويؤيد قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّه شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[3] .

وعلى هذا يرى أبو حنيفة أن أول الواجبات على المكلف هو النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة الله وصفاته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ، ثم الاستدلال بالمعجزات على صدق الرسل ، ثم الاستدلال المؤدى إلى تفصيل أركان الشريعة ، إلا أن أبا حنيفة لا يعنى بالنظر على طريقة المتكلمين وتفصيلاتهم وتفريعاتهم التى قد تعسر على العامة ، ولكن يعنى وجوب النظر والاستدلال على كل واحد بحسب ما تيسر له والنظر فى الكون وما فيه يؤدى إلى معرفة الله تعالى ، ويضرب لذلك مثلا أنه كما يحيل العقل ويجزم الاستحالة فى سفينة مشحونة بالأحمال ، أحاط بها من جهة أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة تهب من كل جهة ، أن تجرى بنفسها مستوية لا تميل إلى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح ، دون أحد يجريها

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) إبراهيم : ١٠ .

(٣) ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص١٣٧ ، ١٣٨ ، والبياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٨٤ والآية من سورة لقمان : ٢٥ .

ويقودها ، فكذلك يستحيل فى العقل قيام هذا العالم من السموات والأرض وما فيهما بنفسه على اختلاف أحواله من حركات السموات والسيارات والأرض ، واختلافها فى الكيفيات ، وما خص به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات ، وما يختص به سائر الموجودات ، وتغير أموره من تعاقب الضوء والظلمات ، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات من غير صانع ، واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال ، منزه عن سمات التغير والزوال ، ومحدث يحدث العالم ، وما اختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال ، وحافظ يحفظه من الاختلال[1] وهذا يعنى أن يبنى دليله على وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم إذ أن العالم وما فيه حادث متغير ، وكل حادث فله محدث ، وهى طريقة اعتمد عليها عامة المتكلمين .

ويذكر أبو حنيفة دليلا آخر على وجود الله تعالى ، وذلك بالنظر إلى خلق الإنسان وأطوار خلقه ، فيذكر أن خروج الجنين من بطن أمه بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الأعضاء ، ليس من تأثير نجم من السيارة عديم الشعور كما زعم المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هى العلل لحدوث الحوادث الواقعة فى العالم من الجواهر والأعراض ، ولا من تأثير طبع من القوى البسيطة المركبة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة ، بل من تقدير صانع حكيم عليم[2] .

فالتأمل العقلى والنظر فى الكون وفى الأنفس يدلنا على وجود الله تعالى ، وطريق الإمام هو الطريق الذى نبه إليه القرآن واعتمد عليه المتكلمون فى أدلتهم لإثبات وجود الله تعالى .

وإذا كانت معرفة الله تعالى واجبة بالعقل عند أبى حنيفة ، فهل يوجب العقل عنده حكما تكليفيا ، بمعنى يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ولو لم تصله دعوة الرسل ؟ وهل يتفق الوجوب العقلى عند أبى حنيفة والمعتزلة ؟ وللإجابة على هذا نجد شراح الحنفية يفسرون قول أبو حنيفة فى الوجوب العقلى محاولين أن يوجدوا فرقا بين رأيه ورأى المعتزلة ، فيقولون إن العقل عند

(١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٨٥ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٩١ ، ٩٢ .

أبى حنيفة آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ، ومعرفة الحسن اللازم له ، لاموجب كما قالت المعتزلة ، وإليه أشار بباء الآلة ، إذ يقول الإمام فى رواية أبى يوسف ومحمد : « ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم » وعلى هذا وفقا لتفسيرهم أن العقل آلة للمعرفة لا موجب للمعرفة ·

وأيضا يقولون إن الإمام يعترف بأن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها بدون السمع على الجملة لا على التفصيل ، وأما المعتزلة فقالوا إن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها كله ، ولا يستثنون شيئًا من الحسن والقبح[1] .

والواقع أن الخلاف فى مسألة الوجوب العقلى ، كما سبق أن ذكرنا فى الحديث عن أبى منصور الماتريدى ، يرجع إلى أن المعتزلة توسع دائرة الوجوب العقلى بحيث تشمل أفعال الله تعالى ، بينما لا يوافق الأحناف على ذلك [2] .

٣ - صفات الله تعالى :

يؤكد أبو حنيفة على وحدانية الله تعالى ، فلقد ذكر فى الفقه الأكبر بأن الله واحد أى منزه الذات عن المشاركة ، وهو واحد لا عن طريق العدد لأن الوحدة عن طريق العدد غير مختص به تعالى ولكنه واحد من طريق أنه لا شريك له فى حقيقة الألوهية وخواصها ويعتمد أبو حنيفة فى إثبات الوحدانية على سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه عن تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المفاد بقوله: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ وعن النقص والقلة المفاد بقوله : ﴿ اللهُ الصَّمَدُ ﴾ وعن العلة المادية والمعلومية بقوله : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ وعن الشبيه والنظير فى الحقيقة المفاد بقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾[3]

---

(١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٧٥ وما بعدها ، وأيضا ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٣٨ .

(٢) انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، ص ٣٠١ - ٣٠٦ .

(٣) سورة الإخلاص .

والله تعالى لا حد له ، ولا ضد له ، ولا ندم له ، ولا مثل له ، ولا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة ، ولا بالحالات الانفعالية ، ولا يجرى عليه ما يجرى على المخلوقات من التغير والانتقال[1] .

وبالجملة يمكن القول إنها صورة بعيدة عن كل معانى التشبيه أو التجسيم وهى فى غاية التنزيه والكمال اللائق بالإله .

وبالنسبة لصفاته وأسمائه تعالى ، فيرى أبو حنيفة أن الله تعالى مع صفاته وأسمائه كلها أزلى لا بداية له ، وأبدى لا نهاية له ·

لم يحدث له صفة ولا اسم ، لأنه لو حدث له تعالى صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصا ، وهو محال ، فثبت أنه لم يحدث له صفة ولا اسم ·

وعلى هذا يرى أبو حنيفة أن صفات الله تعالى الذاتية وصفاته الفعلية كلها أزلية ، لأن الله تعالى موصوف بصفاته الذاتية والفعلية منذ الأزل ، ولم تحدث له صفة سواء ذاتية أو فعلية وصفات الله تعالى الذاتية والفعلية مخالفة لصفات المخلوقين ، وذلك لأنه تعالى يعلم لا كعلمنا ، لأن علمنا حادث لا يخلو عن معارضة الوهم ، وعلمه تعالى قديم جل أن يكون ضروريا أو كسبيا أو تصورا أو تصديقا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ، ويسمع لا كسمعنا ، وكذلك القول فى سائر صفاته الذاتية والفعلية ، ويذهب الدكتور النشار إلى أن أبو حنيفة يميل إلى اعتبار صفات الأفعال حادثة ، وأن ما أضيف إليه من أنها قديمة إنما هو تأثير ماتريدى بناء على تمييزه فى الفقه بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل وأن الكفارة تلزم إذا كان الحنث بصفة الذات لا صفات الفعل ، ولكن هذه التفرقة الفقهية لا تقوم دليلا قاطعيا على رأى أبى حنيفة فى حدوث صفات الأفعال ، وهذا ما يعترف به الدكتور النشار نفسه وإن أثارت بعض الشكوك حول نصوص الفقه الأكبر[2] .

وبالنسبة للصفات الخبرية ، فأبو حنيفة يسلم بها بلا كيف، فيقول : « ما ذكره الله تعالى فى القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا

(١) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ١٠٧ - ١١٤ .

(٢) د· سامى على النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٢٣٦ .

كيف » أى أن أصلها معلوم ووصفها مجهول لنا ، فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف ويرفض أبو حنيفة تأويل هذه الصفات الخبرية ، فيقول : « ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فى هذا القول إبطال للصفات التى دل على ثبوتها القرآن »(١) .

وخلاصة رأى أبى حنيفة فى الصفات الخبرية ، أنه يثبت لله تعالى هذه الصفات كما ورد بها التنزيل ، لكنه لا يحملها على ظاهرها . إذ أن ذلك يؤدى إلى التشبيه والتجسيم ، وهذا ما حاربه الإمام وفى نفس الوقت لا يتعرض للتأويل التفصيلى لهذه الصفات . لأن فى ذلك إبطال للصفات وإنكارها كما وردت ، ولقد سبق الإشارة إلى معارضته لموقف جهم بن صفوان فى نفى الصفات وموقف مقاتل بن سليمان الذى أفرط فى التشبيه .

ووفقا لرأى أبى حنيفة فى الصفات الخبرية يمكن القول بأن الله تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن والطعوم والروائح ، وأيضا لا يتصف بالانفعالات النفسية كالشهوة والحزن والغضب والإشفاق والتمنى والفرح ، ولا بالآلام الحسية ، لأن هذه الكيفيات والانفعالات تخص الأجسام والأنفس وهذه التغيرات والانفعالات محالة على الله تعالى .

أيضا لا يجرى عليه تعالى ما يجرى على المخلوقات من التغير والانتقال والزمان ، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال لاستلزام ذلك الحدوث ، والله تعالى منزه عن الحدوث .

أيضا أن الله تعالى لا يتحد بالأشياء ولا يحل فيها(٢) .

٤ - العلم الإلهى :

وبالنسبة إلى تفصيل صفات الله تعالى ، فلقد ذكر أبو حنيفة صفة العلم

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٧ - ١٥ ، وعلى القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٤٢ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، ود. النشار ، نشأة الفكر ، جـ ١ ص ٢٣٦ .

لله تعالى ، فهو سبحانه كان عالما فى الأزل بالأشياء قبل كونها أى وجودها ، وعلمه تعالى الأزلى يشمل الكليات والجزئيات والمعدومات ، ويربط البياضى بين قول الإمام : « وخلق الأشياء لا من شىء » أى بين الخلق من العدم وبين رأى الإمام فى العلم الإلّهى ، فيرى أن فى هذا القول إثبات للعلم الإلهى من وجوه :

الأول : إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضى معلومية الأشياء قبل أن تخلق.

الثانى : أنه يدل على قدرة الخلق أى كونه فاعلا بالقصد والاختيار لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم .

الثالث : أن الخلق البديع يدل على علم الخالق .

وعلمه تعالى مغاير لعلم المخلوقين ، فعلمه تعالى ذاتى قديم كامل منزه عن النقص ، أما علمنا فعرض محدث قاصر .

وهو يعلم المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم كيف يكون إذا أوجده ، ويعلم الموجود فى حال وجوده موجودا ، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه ، والله يعلم الشخص القائم فى حال قيامه قائما ، لشمول علمه لجميع المعلومات ، فإذا قعد فقد علمه قاعدا فى حال قعوده ، لأنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة .

وعلى هذا فإن علم الله تعالى متعلق بالمتجددات . وتعلق بالمتجددات من حيث إنها ستوجد وستعدم ، أى علمه بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده وبعدمه كذلك ، وأيضا تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا ، وكل من هذين التعلقين متناه بغير تناهى المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير فى صفة العلم ، أى أن تعلق العلم الإلّهى بالجزيئات والمعلومات المتجددة المتغيرة لا تعنى تغيرا فى العلم الإلّهى لأن العلم الإلّهى صفة أزلية ثابتة ، لذا فإن الإمام يقول : « لم يزل ولا يزال عالما بعلمه ، وعلمه تعالى الشامل لجميع الأشياء من الجزيئات والكليات صفته القائمة به فى الأزل » .

فالعلم الإلَهى بذلك ، واحـــد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته (أى دون تعدد العلم ذاته)(١) .

٥ – صفة القدرة :

يقول الإمام بأن قدرة الله تعالى شاملة للممكنات وغير متناهية، وإلى هذا أشار فى قوله : « لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته ، والقدرة صفة فى الأزل» .

ويربط البياضى بين القول بالقدرة على جميع الممكنات وبين القول بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، ويصح منه الفعل ويصح منه الترك فهو تعالى قادر مختار يفعل فى وقت ويترك فى آخر بحسب إرادته لا موجب لذاته ووفقا لرأى الإمام فإن الله صانع قديم تستند إليه الحوادث وجميع الممكنات ، خلافا لرأى المعتزلة التى ترى أن قدرة الله تعالى مختصة ببعض الممكنات لا بجميعها ، حيث إنهم يقولون بقدرة الإنسان على أفعاله ، وفى الفقه الأبسط يهتم الإمام ببيان شمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات ولكل ما يحدث وذلك عن طريق معارضة الخصم وإلزامه فيقول : « أرأيت أن لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادرا ؟ فإن قال لا ،فقد وصفه الله تعالى بغير ما وصف بـه نفســه لقوله تعـالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾(٢) وقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾(٣) .

وإن قال هو قادر ، يقال له أرأيت لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل فى الطاعة ، أما كان قادرا لمقدوريته وإمكانه فى نفسه ؟ فإن قال لافقد ترك قوله ووصفه تعالى بغير صفته ، وأبو حنيفة فى هذا يحاول إلزام خصمه وإثبات شمول القدرة الإلَهية لكل ما يحدث .

٦ – صفة البصر :

أشار أبو حنيفة فى الفقه الأبسط إلى إثبات صفة الرؤية لله تعالى فهو

(١) البياضى، إشارات المرام ، ص ١٣٠ – ١٣٦ .

(٢) الأنعام : ١٨ ، ٦١ (٣) الأنعام : ٦٥

يرى لا كرؤيتنا للأشياء، لأننا نحتاج إلى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا ، وذات البارى تعالى منزهة عن القصور، فهو يرى بلا آلة، ولقد صرح صاحب التلخيص والكفاية بأن قول أبى حنيفة يشير إلى أن رؤية الله تعالى تتعلق بالموجودات ولا تتعلق بالمعدومات، وذلك لأن الرؤية إنما تتعلق بما يصح أن يكون مرئيا، والمعدوم فى حالة عدمه ليس كذلك، فلا تتعلق به إلا بعد وجوده، ولا يلزم فى هذا نقص فى رؤية الله تعالى ، لعدم تعلقها بالمعدومات ·

٧ - صفة السمع :

أشار أبو حنيفة فى بعض نسخ الفقه الأكبر إلى أن الله يسمع لا كسمعنا، وهو يعتمد فى إثبات صفة البصر والسمع لله تعالى ما جاء به القرآن والحديث وانعقاد الإجماع ، ويرى أنه لا حاجة فى ذلك للاستدلال لأن ذلك معروف من الدين بالضرورة ، وهو تعالى لا يحتاج فى بصره وسمعه إلى آلة لمغايرة ذاته تعالى للمخلوقين الذين يحتاجون إلى آلة ·

ويرى البياضى أن إثبات صفتى الرؤية والسمع ، فيه رد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى ، متمسكين بأنهما نتيجة لتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات ، وأنه محال فى حقه تعالى ، وبأن إثبات السمع والبصر فى الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول ، ولكن أبا حنيفة يفرق بين رؤية وسمع المخلوقين وبين رؤية الله تعالى وسمعه ، لذا فلا تجوز شروط الرؤية والسمع الحسية ·

وأيضا فإن السمع والبصر صفتان أزليتان قديمتان كالعلم والقدرة فشأنهما كسائر الصفات القديمة ·

أيضا يرى البياضى أن فى قول أبى حنيفة رد على الأشعرى ومتبعيه وبعض المعتزلة القائلين بإرجاع السمع والبصر إلى العلم بالمسموعات ، والبصر إلى العلم بالمبصرات (١) ·

٨ - الكلام الإلٓهى ومشكلة خلق القرآن :

يقول أبو حنيفة إن الله تعالى متكلم وله كلام ، ولكن كلامه ليس

---

(١) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٣٦ - ١٣٨ .

ككلامنا ، وكونه متكلم يعلم بالضرورة الدينية وبإجمـاع الأنبياء على أنه متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم ٠

وكلامه تعالى غير كلامنا ، فكلامنا مكون من حروف ، ونحن نتكلم فى كلامنا الحسى بالآلات من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة ، والله متكلم بكلامه الذى هو صفته بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة ، ويحصل له تعالى بلا آلة مالا يحصل لنا إلا بها ، ولا حرف لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها ٠

ومعنى هذا إشارة أبى حنيفة إلى أن كلام الله تعالى هو معنى قائم بالذات ، وهو الكلام النفسى الذى يدور فى النفس بلا حروف أو أصوات ، وهو الذى عبر عنه بأنه الكلام بلا آلة ولا حروف ٠

أما المكتوب فى المصاحف فهو الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالذات ، والمعنى قائم بذاته تعالى ، غير حال فى المصاحف ، ويقول أبو حنيفة كما ذكر أبو المنتهى فى شرحه للفقه الأكبر « والحبر والكاغد والكتابة مخلوقة لأنها أفعال العباد ، وكلام الله تعالى غير مخلوق ، لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة القرآن » وذكر أنه وجد فى بعض النسخ أنها آلة القرآن ، وقال لحاجة العباد إليها ، وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء ، فعلى هذا فكلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ، لأن الحرف والصوت مخلوقان ، وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ٠

ورأى أبو حنيفة رد على المعتزلة القائلين بأن كلام الله تعالى مخلوق ، وأن كلامه تعالى هو ما خلقه فى جسم من اللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسل عليهم السلام من الكلام اللفظى المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات ، والمعتزلة تنفى الكلام النفسى ٠

وفيه أيضا رد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظى وهوقديم مع ترتيب الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى ٠ وفيه أيضا رد على

الكرامية الذين يقولون بأن الكلام هو اللفظى وهو حادث قائم بذاته تعالى[1] .

٩ - الإرادة :

يذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن إرادة الله تعالى مطلقة شاملة للخير والشر ، ويقول فى الفقه الأبسط : « والله شاء بالمشيئة ، شاء للمؤمنين الإيمان ولأهل الخير الخير ، وشاء للكافر الكفر وللعاصى المعصية ، وليس فى مشيئة الله للكافر الكفر ، ولا للعاصى المعصية ظلم لهما بل خلق فيهما الكفر والمعصية عدلا ومجازاة لهما على سوء اختيارهما » .

ويرى البياضى أن أبو حنيفة لم يفرق بين الإرادة والمشيئة[2] ، وهذا ما ذهب إليه عامة المتكلمين ، ويرى أن التفرقة بينهما مخالف للعرف واللغة ، ولكن البزدوى السابق على البياضى ويذكر رواية عن أبى حنيفة فيها ما يدل على أنه كان يجعل الإرادة من جنس المحبة والرضا ولا يجعلها من جنس المشيئة ، فإنه روى أنه قال : من قال لامرأته شئت طلاقك ونوى الطلاق يقع الطلاق ، ولو قال أردت طلاقك أو رضيت طلاقك أو أحببت طلاقك ونوى الطلاق لا يقع[3] ، والتفرقة هنا تقوم على أساس فقهى والتمييز بين الإرادة والمشيئة فى الفقه ، وقياس إرادة الله تعالى ومشيئته على ذلك ، ويبدو أن هذا القياس ليس صحيحًا ، وذلك لاختلاف أفعال وصفات الله عن أفعال وصفات البشر ، فإن جازت التفرقة بين الإرادة والمشيئة فى حق العباد ، فإنها لاتجوز فى حق الله تعالى ، لذا لا يجوز القياس ، وعلى هذا فأبو حنيفة لم يفرق بين الإرادة والمشيئة .

والإرادة غير الأمر عند أبى حنيفة ، ولقد أشار إلى ذلك فى قوله : « وأمر الكافرين بالإسلام وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفارا ضلالا ، وقدر بالمشيئة وشاء بعلمه وسبقت مشيئته أمره » .

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٢ ، ١٣ ، والبياضى إشارات المرام ، ص ١٣٨ - ١٥٠ . (٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٣) البزدوى ، أصول الدين ، ص ٤٢ - ٤٣ .

وليس فى إرادته تعالى لكفر الكافر وأمره بالإيمان ما يعد سفهاً أو ظلما للكافر ، وذلك للتفرقة بين نوعين من الأمر : أمر الكينونة والأمر التكليفى ، فلقد ذكرت كتب المناقب أن أبا حنيفة قال فى رواية محمد : والأمر أمران أمر الكينونة وهو الأمر النفسى المتعلق بالأشياء المعلومة عند إرادة إيجادها ، فإذا أمر شيئا كان ووجد عقب تعلقه بلا تعذر ولا تراخ ، وأمر الوحى وهو الأمر التكليفى وهو ليس من إرادته وليست إرادته ناشئة من أمره ولا لازمة له وعلى هذا يمكن القول إن الإرادة والأمر فى أمر الكينونة متلازمان ، وفى الأمر التكليفى غير متلازمين .

ويدلل أيضا على أن الإرادة غير الأمر ، وأن الأمر لا يستلزم الإرادة ، بأمر الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل ، وهو لا يريد ذبحه ، لأنه افتداه بكبش ونجاه من الذبح ، وأن المراد كان امتحان الطاعة لا الذبح .

وليس معنى إرادة الله لكفر الكافر ، أنه فعله وأن الإتيان به موافقة لمراد الله ، وبذا يكون طاعة مثابا على تلك الطاعة ، لأن ذلك باطل ، ولقد أشار أبو حنيفة إلى منع ذلك وبطلانه ، فقال فى الفقه الأبسط : « من عمل بمشيئة الله تعالى وطاعته وبما أمر به من الطاعات ، فقد عمل برضاه وعدله ، ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به من المعاصى ، فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته ، ومعصيته غير رضاه » .

وعلى هذا فليس الإتيان بالمراد مطلقا طاعة ، لأن الطاعة هى موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالفعل الذى يأتى موافقا للأمر يسمى طاعة ويثاب عليه فاعله ، أما الذى يأتى موافقا للإرادة ومخالفا للأمر ، فلا يسمى طاعة ، ويستحق فاعله العذاب ، فالكافر ليس مطيعا لله تعالى لأنه أتى بما أراده الله منه ، وذلك لأنه أتى بما يخالف ما أمره الله تعالى به .

والله تعالى قد أراد للكافر الكفر ، وذلك لعلمه الأزلى بأنه سوف يختار الكفر ، ويعذبه على الكفر ، لأن الكافر قد أتى بمخالفة أمر الله تعالى ، إذ أمره الله تعالى بالإيمان وهو لم يطع أمر الله تعالى ، إذ ترك الإيمان ، فالله تعالى يعذبه على تركه للإيمان .

والإرادة عند أبى حنيفة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة ، ولقد أشار إلى ذلك بقوله : « ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به فلم يعمل برضاه » ويدلل البزدوى على التفرقة بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا ، مستندا إلى إجماع أهل اللغة ، فإنه إذا آذى إنسان آخر ثم اعتذر منه فقبل عذره فقال : رضى فلان من فلان ، ولا يقال شاء فلان من فلان ، ولا أراد فلان من فلان، وإذا غضب إنسان على إنسان فقصد قتله أو ضربه ، فقال شاء فلان قتل فلان أو ضربه ، ولا يقال رضى فلان قتله أو ضربه ، وكذلك المحبة استطابة الشيء فيقال فلان يحب الحلو ويحب الراحة ، ويحب المديح ، والمشيئة والإرادة خلاف ذلك .

وبناء على التفرقة بين الإرادة والرضا ، يمكن تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾[1] أى لا يرضى أن يفعل العباد الكفر ويختارونه ، فإنه قبيح فى نفسه ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، لاختيار الكافر للكفر ، ولا يرضى تعالى بالكفر لأنه خلقه وجعله قبيحا ، فالذم والعقاب إنما يتوجه على ما يشاء للكافرين الكفر لاختيار الكافر للكفر[2] .

وفى ضوء ما سبق يمكننا أن نخلص إلى مجمل رأى أبى حنيفة وهو القول بالإرادة الإلهية المطلقة الشاملة للخير والشر ، وإذا واجه هذا الرأى بعض الصعوبات وهى إرادة الله تعالى لكفر الكافر وتعذيبه عليه ، فهو يحاول أن يزيل تلك الصعوبات عن طريق التفرقة بين الإرادة والأمر ، وبين الإرادة والمحبة ، وربط الإرادة بالعلم الإلهى الأزلى - وهو فى هذا كله يحاول أن يوفق بين القول بالإرادة الإلهية المطلقة لكل ما يحدث فى الكون ، وتحقيقا للقول المأثور : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن »وبين اختيار الإنسان ومسئوليته عن أفعاله ، وتحقيقا للعدل الإلهى ، الذى ينفى عن الفعل الإلهى الظلم .

(١) الزمر : ٧ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ١٥٠ - ١٦٦ ، والبزدوى أصول الدين ، ص ٤٢ - ٥٣ .

١٠ - الايمان :

يعد الإيمان من أكثر المشاكل التى وردت خلال النصوص الموجزة الكلامية لأبى حنيفة ، ولعل ذلك يرجع إلى ما كانت تشغله هذه المشكلة من مكانة فى ساحة الفكر فى عصر أبى حنيفة ، واختلاف الآراء والفرق فى ذلك .

يذهب أبو حنيفة إلى أن الإيمان هو التصديق ، مستندا إلى المعنى اللغوى للإيمان ، فالإيمان فى اللغة هو التصديق ، وهو قبول خبر المخبر بالقلب ، ولقد جاء فى شرح الفقه الأكبر لأبى المنتهى تعريف أبو حنيفة للمعنى الشرعى للإيمان بأنه : « هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان بأن الله تعالى واحد لا شريك له موصوف بصفاته الذاتية والفعلية وبأن محمدا رسول الله ، أى نبيه الذى بعثه بالكتاب والشريعة »[١].

ولقد جاء فى « العالم والمتعلم » قول ابى حنيفة : « إن الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام »[٢]

لكن المعرفة وحدها لا تكون إيمانا ، وذلك لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين ، ولقد ورد فى شرح الفقه الأكبر لأبى المنتهى أن من أراد أن يكون من أمة محمد ﷺ فقال بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله وصدق قلبه معناه فهو مؤمن ، وإن لم يعرف الفرائض والمحرمات ، ثم إذا قيل له إن الصلوات الخمس فى كل يوم وليلة فرض عليك فإن صدق فرضيتها عليه وقبلها ، فهو ثابت على إيمانه ، وإن أنكرها ولم يقبلها فهو كافر بالله[٣].

وعلى هذا يمكن القول إن رأى أبى حنيفة أن المعرفة بإطـــلاق ليست إيمانا ، ولذلك قرنها بالتصديق والإقرار واليقين والإسلام ، والتصديق تسبقه المعرفة ، والإقرار يحتاج إلى سبق المعرفة ، والإسلام ايضا تسبقه المعرفة ، والواقع أنه من الصعب فصل المعرفة عن التصديق لكن المعرفة وحدها فى رأى أبى حنيفة ليست إيمانا .

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ .

(٣) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٤ .

وكذلك الإقرار وحده ليس إيمانا ، فلقد ذكر أبو حنيفة أن الناس فى التصديق على ثلاثة منازل ، فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه ، ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه ، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه ، الأول مؤمن ، والثانى مؤمن عند الناس وكافر عند الله ، والثالث كافر عند الناس مؤمن عند الله مثل حالة التقية(١) .

وعلى هذا فركن الإيمان الأساسى عند أبى حنيفة هو التصديق ، أما الإقرار فهومتمم له ، والإقرار وحده لا يكون إيمانا ، لأنه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين ، فالمنافقون يقرون بلسانهم ويكذبون بقلوبهم ، وهم ليسوا بمؤمنين ، لكن الإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على المؤمن ، كذلك المعرفة ليست وحدها إيمانا ، لكنها داخلة فى الإيمان وباعثة على التصديق .

ومن هذا يتضح أن الإيمان عند أبى حنيفة ليس مجرد التصديق الكلى ، بل لابد من الإذعان والتسليم والرضا ، وأنه لابد من إعلان ذلك إن لم يكن ثمة ما يوجب الإخفاء وهى حال الخوف والسكوت تقية ، ففى هذه الحالة يكتفى بالتصديق والإذعان القلبى(٢) .

وإذا كان التصديق هو الركن الأساسى للإيمان فهل العمل يعد ركنًا للإيمان بجانب التصديق ؟

يرى الخوارج والمعتزلة وفريق من الفقهاء والمحدثين أن العمل يدخل فى تكوين الإيمان ، أما أبو حنيفة فيرى أن العمل ليس داخلا فى الإيمان وليس ركنا فيه ، ونجده يقدم الأدلة على أن العمل ليس داخلا فى الإيمان ، فى رسالة العلم والمتعلم والوصية ، وهو يرى أن الرسول ﷺ قد دعا للإيمان ثم نزلت الشرائع ، فكان الأخذ بها عملا مع الإيمان ، ولم يكن المضيع للعمل مضيعا للإيمان ، إذ أنه قد أصاب التصديق بغير عمل ، ولو كان المضيع للعمل مضيعا

---

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ .

(٢) الإمام محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة وحياته وعصره ، ص ١٩٣ .

للتصديق لانتقل من اسم الإيمان وحرمته بتضييعه العمل ، كما أن الناس لو ضيعوا التصديق لانتقلوا بتضييعه من اسم الإيمان وحرمته وحقه ، ورجعوا إلى حالهم التى كانوا عليها من الشرك ـ أى أن الإيمان سابق على العمل ـ فالله تعالى قد أمر المؤمنين بالفرائض بعد ما أقروا بالدين ، قال سبحانه : ﴿ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُواْ يُقِيمُواْ الصَّلاَةَ ﴾[1] فلو كانت هذه الفرائض هى الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها ، ولقد فصل الله تعالى الإيمان من العمل ، فقال تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ﴾[2] . فجعل الإيمان غير العمل ، وذلك لأنهم آمنوا ثم عملوا .

وأيضا إن الناس لا يختلفون فى التصديق ، ولا يتفاضلون فيه ، وقد يتفاضلون فى العمل .

أيضا أن الهدى فى التصديق بالله وبرسله ليس كالهدى فيما افترض من الأعمال .

ومما يدل على أن الإيمان غير العمل ، وأن العمل ليس داخلا فيه ، أنه لا يستوى الجهل بالله والجهل بالفرائض ، فالجهل بالله كفر ، أما الجهل بالفرائض فليس كفرا .

ويرى أبو حنيفة أن الحجة من كتاب الله تعالى والسنة على مغايرة العمل للإيمان أوضح وأبين ، ألست تقول : مؤمن ظالم ومؤمن مذنب ، ومؤمن مخطىء ومؤمن عاص ومؤمن جائر ؟ أى أننا نصفه بالإيمان ونبقى له اسم الإيمان مع أنه لم يأت بالعمل الحق ، وضل عن العمل الحق ، أى أن الإيمان لا ينتفى مع الذنب .

ثم يرى فى اقتتال على وخصومه دليلا على مغايرة العمل للإيمان ، فنحن لا نستطيع أن نحكم أن كلا الطائفتين مؤمنين ، ولا أن إحداهما دون الأخرى ، ولا نقول إنهما ضالين جميعا[3] .

(1) إبراهيم : 31   (2) الحج : 50 .

(3) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص 9 ، 10 ، ورسالة أبو حنيفة إلى عثمان البتى ، ص 35 - 36 .

وإذا كان العمل ليس داخلا فى الإيمان ، والإيمان هو التصديق والإذعان القلبى ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أبى حنيفة ، ولقد جاء فى كتاب الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام الأعظم أبى حنيفة لملا حسين بن اسكندر الحنفى ، قول أبى حنيفة : « الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر ، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر ، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد فى حالة واحدة مؤمنا وكافرا »[1] أى أن الإمام يرى أن الإيمان والكفر متضادان واجتماعهما فى ذات واحدة محال ، لكن الأساس الذى يقوم رأى أبى حنيفة فى عدم زيادة الإيمان ونقصانه هو استبعاده العمل من الإيمان ، لأنه يقول كما سبق أن ذكر أن الناس لا يختلفون فى التصديق ولا يتفاضلون فيه ، وقد يتفاضلون فى العمل ، ولما كان العمل مستبعدا من الإيمان وليس داخلا فيه ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

وإذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فهل يتساوى إيمان عامة الناس مع إيمان الأنبياء والملائكة عند أبى حنيفة ؟

يرى أبو حنيفة أن إيمان أهل الأرض وأهل السموات واحدا ، وأن إيمان الأولين والآخرين واحدا ، وذلك لأننا صدقنا بوحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده ، بمثل ما أقرت الملائكة وصدقت به الأنبياء والرسل .

لكن الرسل فضلوا علينا بالثواب فى الإيمان وجميع الطاعات وذلك لعدة أسباب :

فواحدة : كما فضلوا بالنبوة والرسالة فضلوا كذلك بالخوف والرغبة وجميع مكارم الأخلاق على من سواهم .

والأخرى : أنهم عاينوا من الملائكة والعجائب ما لم نعاين .

والثالثة : أنهم كانوا لا يجزعون عند المصيبة .

الرابعة : أنهم كانوا يعاينون ما ينزل بغيرهم من العقوبة على المعصية وكان ذلك أيضا مما يحجزهم عن المعاصى .

---

(١) ملا اسكندر ، الجوهرة المنيفة ، ص ٤ ، ٥ .

وليس فى تفضيل الله تعالى للرسل والأنبياء علينا ظلم لنا ، ذلك أن الله تعالى لم ينقصنا حقنا وأعطانا حتى أرضانا ،حين زاد هؤلاء ، وهذا ليس ظلما (١).

وعلى هذا فإن زيادة الإيمان لا تتفاوت فى التصديق ، بل تتفاوت بأمور أخرى غير التصديق ، ونجد ابن الهمام حين يجيب عن معنى زيادة الإيمان عند الحنفية يقول بأن الحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان، باعتبار جهات هى غير نفس الذات (ذات الإيمان) بل بتفاوته يتفاوت المؤمنين، ويستشهد بما روى عن أبى حنيفة ، أنه قال :أن إيمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل ، لأن المثلية تقضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه ، فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس ، وإيمان الملائكة والأنبياء ، بل يتفاوت ، غير أن ذلك التفاوت لا يكون فى نفس الذات ، أى لا يكون فى ماهية التصديق بل يكون بأمور أخرى ، كتفاوته بإشراقة نوره وثمرته(٢) ويمكن القول بأن التفاوت عند أبى حنيفة هو التفاوت فى مكانة المؤمنين بين الرسل والأنبياء والملائكة وبين عامة الناس ، لفضل الأنبياء ومكانتهم ، فالتفاوت فى ذلك ليس فى ماهية الإيمان ، بل فى جزاء الإيمان وثوابه .

والواقع أن أبا حنيفة فى قوله بأن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان ، متسق مع رأيه فى معنى الإيمان وأن معناه التصديق ، وهو يعنى به التصديق باليقين ، وهذا يعنى حصول التصديق اليقينى لا الظنى والتصديق اليقينى واحد لا يزداد .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام فيرى أبو حنيفة أن هناك فرق بينهما من طريق اللغة ، أما من طريق الشرع فهما واحد .

فمن طريق اللغة فإن معنى الإيمان عبارة عن التصديق ، ومعنى الإسلام هو التسليم ، وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان يترجمانه ، وأما التسليم فإنه عام فى القلب واللسان والجوارح .

---

(١) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ١٣ ، ١٦ .

(٢) ابن الهمام ، المسايرة ، ص ١٨٦ - ١٩٠ .

أما المعنى الشرعى فهو يغاير المعنى اللغوى ، فالإسلام أعم فى اللغة ، والمنافقون يعدون من المسلمين بحسب اللغة ، لكنهم ليسوا مسلمين بحسب الشرع ، وأيضا ليسوا مؤمنين بحسب اللغة والشرع ، ولقد قال الله تعالى : ﴿ قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَكِنْ قُولُواْ أَسْلَمْنَا ﴾[1] . لوجود الاعتراف باللسان وهو إسلام فى اللغة وليس بإيمان فى اللغة لعدم التصديق بالقلب ، ويستشهد أبو حنيفة على أن معنى الإيمان والإسلام واحد فى الشرع ، بأنه لا يوجد فى حكم الشرع إيمان بلا إسلام ، لأن الإيمان هو الإقرار والتصديق لألوهية الله تعالى كما هو بصفاته وأسمائه ، فمن أقر وصدق يوجد فيه التسليم والقبول لفرضية أوامر الله تعالى .

وأيضا لا يوجد إسلام بلا إيمان لأن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، وذلك لا يوجد إلا بعد التصديق والإقرار ، فلا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن .

أى أنه يرى أنهما اسمان مترادفان لمعنى واحد ، أو كما يقول فى الفقه الأكبر كالظهر مع البطن ، فهما متلازمان لا ينفك أحداهما عن الآخر ، كما لا ينفك الظهر عن البطن .

ثم إن الدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها . وهذا يعنى أن لفظ الدين قد يطلق ويراد به الإيمان ، وقد يطلق ويراد به الإسلام .

ثم إن معنى العبادة عنده شاملة للإيمان والإسلام معا ، وهو يقول فى العالم والمتعلم : « إن العبادة اسم جامع تجتمع فيه الطاعة والرغبة والإقرار بالربوبية »[2] .

١١ - موقف أبى حنيفة من صاحب الكبيرة ونفى تهمة الإرجاء عنه :

لقد اختلفت المواقف بالنسبة لمرتكب الكبيرة ، فمن الفرق من تخرجه من خظيرة المؤمنين كالخوارج ، ومنهم من قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية

(١) الحجرات : ١٤ .
(٢) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٥ ، ٣٦ ، وأبو حنيفة ، العالم والمتعلم ، ص ٢٨ .

كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهؤلاء هم المرجئة المذمومون ، وفريق ثالث رأوا أن صاحب الكبيرة لا يكفر وأنه مؤمن عاصٍ وهم مرجئة أهل السنة .

وبالنسبة لأبى حنيفة فإنه يقول : « أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان ، بتضييع شيء من الفرائض ، فمن أطاع الله تعالى فى الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا ، ومن ترك الإيمان والعمل كان كافرًا ومن أهل النار ، ومن أصاب الإيمان وضيع شيئا من الفرائض كان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له »[1] .

ولقد ورد فى الفقه الأكبر قول أبى حنيفة : « لا نكفر أحدًا بذنب ولا ننفى أحدا من الإيمان »[2] .

فأبو حنيفة يتوقف فى أمر صاحب الكبيرة ويفوض أمره لله تعالى ، إن شاء عذبه بعدله بقدر ذنبه ، وإن شاء عفى عنه بفضله .

ويفسر أبو حنيفة معنى الإرجاء وهو التوقف فى أمر صاحب الكبيرة ، فيذكر توقف الملائكة عن التكلم عن الأسماء خوفا من الخطأ ، وأيضا لم يرخص الله تعالى لرسوله أن يتكلم أو يعادى أو يقذف إنسانا بالبهتان ، بالظن من غير يقين ، وتفسير الوقوف أنه إذا سئلت عن أمر لا تعلمه من حرام أو حلال أو أنباء من قبلنا قلت : الله أعلم .

هذه الصور من التوقف التى يوردها أبو حنيفة يحاول فيها أن يبين أنها مشروعة ، وأنها ليست مذمومة ، بل مطلوبة ، وأن الإرجاء الذى يقول به ، وهو إرجاء أمر صاحب الكبيرة ، إرجاء محمود وليس مذموما ، فهو يقول بأننا لا نشهد أنهم من أهل النار أو من أهل الجنة ، ولكننا نرجو لهم ونخاف عليهم ، ونقول كما قال الله عز وجل : ﴿ خَلَطُواْ عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾[3] .

---

(1) أبو حنيفة ، رسالته إلى عثمان البتى ، ص ٣٧ .

(2) الماتريدى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢ .

(3) أبو حنيفة ، العالم والمتعلم، ص٢٢ ، ٢٣ - والآية من سورة التوبة : ١٠٢ .

وعلى هذا فإن هناك فرق بين الإرجاء الذى يقول به أبو حنيفة وهو تفويض أمر صاحب الكبيرة إلى الله تعالى، وهو الإرجاء المحمود، وبين الإرجاء المذموم الذى تقول به طائفة من المرجئة الإباحية التى تسقط العمل كلية.

ولقد نفى أبو حنيفة عن نفسه تهمة الإرجاء وفرق بين مذهبه ومذهب المرجئة الإباحية ، فقال فى الفقه الأكبر : « لا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب ، ولا نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخلد فيها ، وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنا ، فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ، ولم يتب عنها صاحبها ، حتى مات مؤمنا فإنه فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار ، وإن شاء عفا عنه ، ولم يعذبه بالنار أصلا(١) .

وموقف أبى حنيفة موافق لما جاء فى القرآن من الوعد والوعيد ، وقد ارتضاه العلماء وقبله كل الفقهاء وعليه عامة جماهير المسلمين ، خلافا لموقف الخوارج والمعتزلة(٢) .

ويرى أبو حنيفة أن أصحاب ذلك الموقف هم أهل العدل وأهل السنة ، ولايقدح فى موقفهم ما سماهم به أهل البدع باسم المرجئة(٣) ، فإن اسم الإرجاء المذموم لا ينطبق على أقوالهم ، بل هم يرجئون أمر صاحب الكبيرة إلى الله تعالى ، ولا يقولون بإسقاط العمل كلية ، ولا يؤدى موقفهم إلى الإباحية كموقف أهل الإرجاء المذموم .

١٢ - أفعال العباد :

كان أبو حنيفة يمتنع عن الخوض فى القدر، ويحث أصحابه على ذلك ، ويرى أن مسألة القدر مسألة قد استصعبت على الناس ، فأنى يطيقونها ، وأن

---

(١) الفقه الأكبر ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ص ٩ .

(٢) الإمام أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) أبو حنيفة ، رسالة أبو حنيفة إلى عثمان البتى ، ص ٣٨ .

الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظرا ازداد حيرة[1] ، وهو كان يخوض فى مسألة القدر بقدر محدود وعلى قدر الحاجة والرد على خصومه دون أن يفصل القول فيه .

يرى الإمام أبو حنيفة ضرورة الإيمان بأن القدر خيره من الله تعالى ، أى بخلقه وإرادته ، وقال فى الفقه الأبسط أن الله لم يفوض الأعمال إلى أحد ، وأن الناس صائرون إلى ما خلقوا له ، وإلى ما جرت به المقادير .

وفى شرح البياضى لهذا النص ، يذكر أن الإيمان بالقدر بمعنى الإيمان بالتقدير للخير والشر ، وعدم تفويض الأعمال إلى العباد ، لا بمعنى الجبر عليهم ، وأنهم صائرون إلى ما أريد منهم من خير وطاعة ، أو شر ومعصية ، وما جرى به التقدير عليهم ، وصارفون اختيارهم إليه، أى أن معنى كلام أبو حنيفة لا يعنى الجبر ولا ينفى الاختيار ، فالناس صائرون بالإختيار إلى ماخلقوا له[2] .

ويحاول أبو حنيفة أن يوفق بين القضاء والقدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله ، وذلك يتبين من خلال آرائه التى نعرضها فيما يلى بإيجاز فى عدة نقاط ، وقد سبق الإشارة إلى بعضها عند الحديث عن صفة الإرادة :

١ - أن معنى القضاء هو الخلق ، والقدر هو التقدير وهو جعل كل شيء على ما هو عليه ، وهو يخالف ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة حيث قالوا إن القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة[3] وليس فى تفسير أبى حنيفة لمعنى القضاء والقدر ما يوحى بالجبر .

٢ - أن القضاء والقدر غير المحبة والرضا ، فهو يقول : « والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته ورضاه وعلمه ومشيئته وقضاءه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره » ولقد ذكر أبو المنتهى فى شرحه للفقه الأكبر ما جاء فى الوصية أن الأعمال ثلاثة : فريضة وفضيلة ومعصية ، فالفريضة بأمر الله تعالى ومشيئته

---

(١) الإمام أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، ص ١٩٨ - ١٩٩

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٧٠ - ٧٢ .

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وتخليقه وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته فى اللوح المحفوظ ، والفضيلة ليست بأمر الله ولكن بمشيئته وبمحبته ورضاه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابته فى اللوح المحفوظ ، والمعصية ليست بأمر الله ولكن بمشيئته لا بمحبته ، وبقضاء لا يرضاه ، وتقديره ، وتخليقه وبخذلانه وكتابته فى اللوح المحفوظ[1] أى أن هناك فرق بين القضاء والمحبة والرضا ، فكل ما يقع بقضاء الله تعالى ومشيئته لكن ليس كله بمحبة الله ورضاه وأمره ، فالله قد ذكر أنه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء .

٣ - الربط بين القضاء والقدر والعلم ، فالله تعالى قد قضى وقدر بناء على علمه الشامل الكلى ، والعلم لا يعنى الإيجاد ، ولا يعنى جبر العباد على الطاعة أو المعصية ، والله قد قضى وقدر بناء على علمه الأزلى بأن العبد سيختار الطاعة أو المعصية .

٤ - لا تناقض بين القضاء والقدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله وحريته ، لأن القضاء غير الحكم ، فالقضاء والقدر قد كتب فى اللوح المحفوظ ، يقول أبو حنيفة : إنه كتب بالوصف لا بالحكم ، ويشرح أبو المنتهى هذه العبارة فيقول : « كتب فى اللوح المحفوظ كل شىء بأوصافه من الحسن والقبح ، والطول والعرض والصغر والكبر ، والطاعة والمعصية ، وغير ذلك من الأوصاف والأحوال والأخلاق ، ولم يكتب فيه شىء بمجرد الحكم والقضاء بوقوعه بلا وصف ولا سبب، مثلا لم يكتب فيه ليكن زيد مؤمنا وعمر كافرا ، ولو كتب لكان زيد مجبورا على الإيمان وعمر مجبورا على الكفر ، لأن حكم الله تعالى بوقوعه فهو يقع ، فهو يحكم لا معقب لحكمه ، ولكن كتب فيه أن زيدا يكون مؤمنا باختياره وقدرته ويريد الإيمان ، ولا يريد الكفر ، وكتب فيه أن عمرا يكون كافرا باختياره وقدرته ويريد الكفر ولا يريد الإيمان ، فالمراد من قول الإمام الأعظم ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفى الجبر فى أفعال العباد وإبطال مذهب الجبرية »[2] .

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص٢١ ، ٢٢ .

(٢) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ١٦ ، ١٧ .

ويؤكد هذا نص آخر لأبى حنيفة يقول فيه : « إن الله لم يجبر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ، ولكن خلقهم أشخاصا ، والإيمان والكفر فعل العباد ، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا ، فإن آمن من بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته »(١) .

٥ - يعد أبو حنيفة أول متكلم سنى يقول بالكسب فهو يقول: « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، بتأثير قدرتهم فى الاتصاف بها ، والله خالقها بتأثير قدرته تعالى فى إيجادها »(٢) .

وأبو حنيفة فى قوله هذا يفصل بين الكسب والخلق ، فالكسب للعبد والخلق والإيجاد لله تعالى ، وهو فى هذا يتوسط بين القول بالجبر المطلق والقول بالقدر المطلق ، فهو لا ينفى الحرية عن العبد حتى يكون مجبرا ، ولا يعطى له القدرة الكاملة حتى يكون مستقلا فى تأثيره .

وأيضا فى قول الإمام : « كسبهم على الحقيقة والله خالقها » يعنى تأثير الاختيار الإنسانى، وأنه كسب على الحقيقة، لا مجرد مقارنة الاختيار للإيجاد ، فهو بذلك يضيف للإنسان قدرة ذات تأثير ، فى كسب الفعل واتصافه لا فى إيجاده ، إذ أن الموجد هو الله تعالى .

٦ - الله قد منح العبد استطاعة كلية ، والعبد هو الذى يصرفها إلى الطاعة أو المعصية ، أى أنها صالحة للضدين ، وإلى ذلك أشار الإمام فى بعض نسخ الفقه الأبسط فقال : « والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة التى أحدثها الله فيه وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية(٣) .

والقدرة عند أبى حنيفة تصلح للضدين عى طريق البدل ، بمعنى أنه لا

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٠ .

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٥٤ .

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، ص ٢٥٩ ، وأيضا : ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٥٥ .

يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضا، فالاستطاعة عند الإمام صالحة للضدين على البدل ، بمعنى أن الاستطاعة التى حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت ، وأبو حنيفة يقر بطاقة حقيقية لكى يصح التكليف والعقاب وإلا لزم الجبر[1] .

٧- أن إرادة العبد التى تقارن فعله وقدرته عليه حال صنعه ، مخلوقتان مع الفعل لا قبله ولا بعده ، ولقد قال الإمام أبو حنيفة فى الوصية : « نقر بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده ، لأنه لو كانت قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله سبحانه وقت الفعل ، ولو كانت بعد الفعل لكان من المحال حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة »[2] .

٨ - أن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، ولقد أشار الإمام إلى ذلك بقوله : « والله لا يكلف العباد مالا يطيقون ، ولا أراد منهم مالا يعلمون » وفى هذا ينزه أبو حنيفة الفعل الإلهى عن صدور ما هو نقص منه .

هذه أهم آراء أبى حنيفة الكلامية ولقد استعنا فى عرضها على ما كتبه الشراح من أتباعه وأصحابه ، فلقد عمقوا هذه الاراء وتوسعوا فيها ، والواقع أن أبا حنيفة كان له الفضل فى وضع اللمسات الأولى لمذهب كلامى ، لكنه لم يتوسع فيه، وأننا لا نستطيع من خلال النصوص التى تركها أبو حنيفة وحدها ، أن نقول إن لديه مذهب متكامل فى علم الكلام ، لكننا نقول إنه قد وضع الخطوط العامة والرئيسية لهذا المذهب ، الذى أقامه على أسس متكاملة من بعده أبو منصور الماتريدى .

ولقد أردنا بهذه الدراسة أن نعرض للأساس الأول الذى ترجع إليه المدرسة الماتريدية ، ففى الحق أنهم مدينون لإمامهم أبو حنيفة ليس فى الفقه فقط بل أيضا فى علم الكلام .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٢٩ .

(٢) ملا على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٥٠ .

وربما يكون إيجاز أبو حنيفة فى علم الكلام وعدم تعمقه فيه ، يرجع إلى انصرافه عنه ، وإلى رغبته فى عدم الخوض فى تفصيلات هذه المسائل لأنها تؤدى إلى توسيع هوة الخلاف بين المسلمين ، ومهما تكن الأسباب الداعية إلى ذلك ، فإن ذلك لا يجعلنا أن نغض الطرف عما قدمه أبو حنيفة من تراث كلامى وإن كان لا يقارن بتراثه الفقهى ، وأتباعه الذين توسعوا فى ذلك التراث وتعمقوا فيه لم يبعدوا كثيرا عن الخطوط العامة التى وضعها أبو حنيفة ، ولم نشأ فى هذا العرض أن نذكر تأثر أتباعه من بعده بتلك الآراء الكلامية على إيجازها ، خاصة عند مؤسس مذهب الماتريدية وهو أبو منصور الماتريدى لأن ذلك واضح بين ٠

لكننا وإن كنا ننصف أبو حنيفة مع قلة إنتاجه الكلامى ، إلا أننا يجب أن ننصف صاحب المذهب وهو الماتريدى ، فهو لم يكن مجرد تابع أو شارح لتلك الآراء ، وأيضا أن ننصف من جاء من بعده ممن كانت لهم بصمات على المذهب وإضافات ، وخاضوا فى سبيله معارك فكرية مع سائر الفرق المخالفة ، ويقف على رأس هؤلاء من بعد أبو منصور الماتريدى ، أحد الذين جاءوا من بعده وهو أبو المعين النسفى ٠

* * *

ثالثا ـ أبو المعين النسفى :

يعد أبو المعين النسفى من أهم شخصيات مذهب الماتريدية من بعد مؤسسها أبو منصور الماتريدى ٠ ولقد سبق الإشارة إلى ترجمته عند ذكر أعلام المدرسة الماتريدية وسوف نذكر أهم آرائه الكلامية ٠ ٠والتى قد زاد فيها مذهب الماتريدى شرحا وتفصيلا ٠ واهتم بالدفاع عن المذهب ورد على آراء خصوم الماتريدية من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم ٠ وسوف نعرض فيما يلى بإيجاز لأهم الآراء الكلامية له معتمدين فى ذلك على كتابه الرئيسى الذى لا يزال مخطوطا للآن وهو « تبصرة الأدلة » ولن نذكر تأثره بالماتريدى لأن ذلك واضح بين ٠

كذلك لن نشير كثيرا إلى الخلاف بينه وبين المعتزلة والأشاعرة لأن ذلك تعرضنا له فى كتابنا عن الماتريدى ٠

(أولا) المعرفة :

١ - معنى العلم :

يفتتح كتابه « تبصرة الأدلة » بالحديث عن معنى العلم وعن مصادر المعرفة . ويعرض أبو المعين لآراء المعتزلة والأشاعرة لمعنى العلم . . ونقد تلك التعريفات وسوف نوجز عرضه ونقده لهذه التعريفات وما انتهى إليه هو من تعريف لمعنى العلم . فهو يذكر تعريف الكعبى من المعتزلة لمعنى العلم : بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به . . . وينقد ذلك التعريف بأنه يبطله اعتقاد العامى بحدوث العالم دون أن يكون هذا الاعتقاد علما لأن العلم المحدث لابد أن يكون ضروريا كالعلم الثابت بالحواس والبديهة والاستدلال . . وليس مع العامى استدلال .

ولقد زاد أبو هاشم على تعريف الكعبى . . بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به من سكون النفس إليه .

لكن زيادة أبو هاشم على التعريف لا تخلصه من الإلزام السابق وذلك لأن العامى ساكن النفس إلى هذا الاعتقاد مطمئن إليه . .

ويذكر تعريف الجبائى بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل . . وهذا التعريف فى رأيه أيضا فاسد فى التحديد . . إذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده . فما كان فى العلوم ضروريا لا يكون استدلاليا وما كان منه استدلاليا لا يكون ضروريا والحد ليس جامعا للقسمين . . فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لأن اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة لخروج الاستدلالى عن كونه علما لخروجه عن الحد . . ولو بقى علما مع خروجه عن الحد لخروجه عن أن يكون جامعا .

فالحد بذلك لا يجمع بين العلم الضرورى والعلم الاستدلالى لأنه يجمع بين قسمين مختلفين . وأيضا تعلق التعريف بالشيء يفسد التعريف ، وذلك لأن المعدوم ليس شيئا لكونه معلوما ، وذلك لأن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد لله تعالى يعلم استحالته . وذلك ليس بشيء

بالإجماع ٠٠ لأن اسم الشيء عند المعتزلة يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما يستحيل وجوده ٠٠٠ ويحاول أبو المعين أن يبطل كون العلم اعتقاد ، فيذكر أنه لو كان العلم اعتقادا لكان العالم معتقدا ، إذ هو اسم مقدر من المعنى. . والله سبحانه استحال أن يوصف بكونه معتقدا استحال أن يوصف بكونه عالما وهذا محال ٠

ويتهم أبو المعين من يقول بأن العلم اعتقاد يريد أن ينفى علم الله تعالى لاستحالة كونه تعالى معتقدا ٠٠والواقع أن أبا المعين مغال فى هذا الاتهام لأن هناك فرق بين العلم الإلّهى والعلم الإنسانى والمعتزلة لا ينفون العلم الإلّهى مع قول بعضهم العلم اعتقاد وعلى كل حال فلقد لاقى تعريف بعض المعتزلة العلم بأنه اعتقاد لقى معارضة من فريق من المعتزلة وقد ذكر تلك الاعتراضات القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٠

ويعرض لتعريفات بعض الأشاعرة وينقدها فيذكر تعريف « الباقلانى » بأن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ٠٠

ويرى أبو المعين النسفى أن هذا التعريف فاسد لأن العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفًا ٠٠ والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف. . . ويرى أن هناك فرق بين المعرفة والعلم فيذكر أن المعرفة اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم أو هى الانكشاف عن شىء بعد لبس وتوهم ٠٠ والعلم اسم شامل على ما يتعلق بالمعنى فى الجملة وما يتعلق به فى التفصيل ٠٠ أما المعرفة فاسم لما يتعلق بالمعنى فى التفصيل ٠٠ ويبدو أن هذه التفرقة لا تفصل المعرفة عن العلم بل هما متداخلان ٠

ويذكر تعريف ابن فورك بأن العلم صفة يتأتى بها من القادر أحكام الفعل وإتقانه ٠٠ ويرى أن هذا التعريف فاسد لأن هذا التحديد لا يطرد ٠٠ فإن علمنا بالقديم تعالى بصفاته وبالمحالات ولا يتأتى بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه ٠٠

ويذكر تعريف بعض الأشعرية بأن العلم هو درك المعلوم على ما هو بـه٠٠٠

وينقد ذلك التعريف لأن الله يعلم ولا يدرك ٠٠ إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهايته ٠٠

ويذكر تعريف بعض الماتريدية للعلم بأنه تبين المعلوم على ما هو به . . .

وهذا التعريف فى رأيه فاسدًا . . لأن الله تعالى يقال له عالم ولا يقال له متبين . . ولأن لفظه التبين مشتركة ومن خاصية الألفاظ المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها إلى أن يعين المراد بها . . .

ثم يذكر تعريف الأشعرى للعلم ويدافع عنه ، وتعريف الأشعرى للعلم بأنه ما أوجب العالم أى حقق له الوصف بأنه عالم ولقد عبر بعض أصحابه عن هذا المعنى فقال : العلم صفة تشتق لمن قام به الوصف بأنه عالم . . وتارة يقولون : العلم هو الوصف الذى من قام به كان عالما وهو فى رأى أبى المعين تعريف يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته فهو فى رأيه جامع مانع . . . .

وتعريف أبو المعين للعلم هو نفس تعريف الأشعرى فهو يقول فى تعريفه: « حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما أو هو وصف الذى قام به كان عالما » وذلك لأن العالم ما كان عالما إلا لقيام العلم به وهذا حقيقة العالم وكذا العلم إذا تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كونه من قام به متحركا ولا ساكنا ولا مجتمعا ولا مفترقا .

فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب كون من قام به عالماً . . إذ لا أثر إلا هذا وهو بالرغم من موافقته لتعريف الأشعرى إلا أنه لا يعارض تعريف أستاذه الماتريدى للعلم بأنه صفة يتجلى بها لمن قامت هى به المذكور ويرى أن حد هذا التعريف صحيح ولا يرد عليه بشىء من الاعتراضات [1] .

٢ - مصادر المعرفة :

يرى أبو المعين أن مصادر المعرفة هى الحس والخبر والعقل ، وهذه المصادر صادقة .

(أ) ذوات المعرفة الحسية خمسة هى : البصر والسمع والشم واللمس

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة (مخطوط) ، ص ١ - ٧ ، ولتعريف الماتريدى العلم انظر كتابنا : « أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية » فصل (المعرفة) .

والتذوق وهذه حواس ظاهرة لا تحتاج إلى برهان أو دليل لأن وجودها أوضح من كل برهان وصدق هذه المعرفة ضرورى .. وتبطل دعاوى الشكاك فى الاعتراض على صدق هذه المعرفة ..

ولكل أداة من أدوات المعرفة الحسية موضوعه الخاص به وتتنوع المعرفة الحسية بتنوع أدواتها .

والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية وأساسها .. إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها وعلى هذا فالعلوم الحسية تتقدم العلوم النظرية لأنها أساسها .

ولقد نص القرآن على المعرفة الحسية وجعلها من الأدلة على وجود الله تعالى وهى تمثل أحد مصادر المعرفة الدينية .

(ب) المعرفة الخبرية : التى طريقها الخبر كالمعرفة التاريخية عن أخبار الممالك والبلدان وهى صادقة لأنها معرفة متواترة تتناقلها الناس ..وكذلك المعرفة الخبرية التى تأتى عن طريق الرسل وخبر الرسل أكثر تصديقا لأنها مؤيدة بالمعجزة ... لكن المعرفة الخبرية لا بد من الوثوق من صحتها وذلك عن طريق البحث فى صدق الرواة والتأكد من أنهم ثقات وأيضا النظر العقلى فى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة والتفرقة بينها وبين السحر .

ويهتم أبو المعين بالرد على منكرى الخبر ونفيهم كون الخبر من أسباب المعارف وهم السمنية والبراهمة وهم يقولون بأن الخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكان فى نفسه مختلفا ولا يدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم .. ويرد عليهم بأن قولهم هذا خبر وهم لا يقرون الخبر فمقالتهم هذه باطلة ويقول إنه مما يبطل موقف السمنية هو تمسكهم بالمعرفة الحسية وحدها فى حين أن هناك معرفة وراء الحس وهى المعرفة الخبرية والعقلية .. فكيف عرفوا أنه ليس هناك طريق للمعرفة سوى الحس .. أنهم لا يعرفون ذلك بحاسة من الحواس وهذا يدل على أن هناك معرفة تعلو الحس ..

ويرى أبو المعين أن إنكار الخبر تعطيل لقوى الإنسان التى تميزه عن الحيوان وكفر بنعمة الله على الإنسان ..

ثم إن قولهم إن الخبر يتفرع إلى صدق وكذب فإنه يمكن الرد على ذلك بأن ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم ·· وإنما يوجب العلم مالا يتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الأخبار ·· إذ أن المتواتر يستحيل كذبه وكذلك الخبر المتواتر عن الرسول لا يتصور كذبه وهو يوجب العلم ومؤيـــد بالبرهان وبالمعجزة ··

(جـ) المعرفة العقلية الاستدلالية ·· التى تتم بطريق العقل معرفة صادقة وهى تقوم على استدلال نتائج معينة من مقدمات معينة بناء على ترتيب وقواعد معينة وصدقها يقينى إذا صدقت المقدمات التى تقوم عليها ··

والمعرفة العقلية هى أساس علمى الحس والخبر إذ أن صدقها يتم عن طريق المعرفة العقلية ·

ويدافع أبو المعين عن المعرفة العقلية ويرى أن العقل من أسباب المعارف وأن المعرفة العقلية البديهية ضرورة الصدق كعلم الحواس فإن العلم بأن الشىء أعظم من أى جزء من أجزائه معلوم ضرورة · وأن النظر طريق العلم وأن من استوفى شرائط النظر أفضى به إلى العلم ضرورة ··

وأن من يقول بتناقض النظر العقلى وبذا يكون النظر فاسدًا فيرد عليهم بأن قضايا العقل قد لا تكون متناقضة وأن الوقوع فى الخطأ يكون لتقصير الناظر فى النظر أو النظر فى بعض المفردات بهواه دون عقله فيقع له ظن فيعتقد ذلك ويظن فظنه أنه علم فأما لو استوفى شرائط النظر فى كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع فى ضلال ولا يكون نظره فاسدًا(١) ·

ورأى أبو المعين هو نفس رأى أستاذه الماتريدى وهو أيضا يمثل رأى عامة المتكلمين مع الاختلاف فى بعض التفصيلات ·

* * *

(ثانيا) حدوث العالم :

المراد من لفظة العالم كما يذكر أبو المعين عند المتكلمين جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض · وهو مكون من جواهر

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧ - ١٢ ·

وأجسام وأعراض . لكن الماتريدى يرى أنه منقسم إلى قسمين : أعيان وأعراض ، لأن الأجسام هى جواهر لأنها متركبة منها وهى القسمة التى يقول بها أبو المعين لكنه يخالف أستاذه فى القول بأن الجواهر قائمة بنفسها ، لكن الماتريدى يرفض هذا التعريف لأنه لا قائم بنفسه سوى الله تعالى لكن أبو المعين يقول بأن الجواهر قائمة بنفسها أنه يصح وجودها عن غيرها .. فلا ضير فى هذا التعريف بهذا المعنى .

فالأعيان (الجواهر) هى ما تقوم بنفسها وهى إما مركبة وهى الجسم أو غير مركبة وهى الجزء الذى لا يتجزأ ، والأعراض ما لا قيام لها بذاتها وتحدث فى الجواهر والأجسام وهى كالألوان والطعوم والروائح .

ونجد أبو المعين ينهج نهج أستاذه الماتريدى فى عدم البحث عن أصل الأشياء وحقائقها لأن هذا لا يدخل فى معرفة أصل الدين فبعد أن يذكر تعريف المعتزلة والأشعرى للجسم وينقل تلك التعريفات يميل إلى رأى الماتريدى الذى يثبت أن الجسم مركب وذلك لاستحالة ذلك على الله سواء أكان اسما لإطلاق التركيب أو لمخصوص التركيب فهو لا يبحث المسائل الطبيعية فى ذاتها ولكن يبحث فيها بالقدر الذى ينفع فى أمر دينه وإثبات عقيدته فليس الغرض هو تفسير العالم بل الغرض إثبات أن العالم محدث وأن له محدثا ومعنى المحدث ما لوجوده ابتداء والقديم هو ما لا أول لوجوده[1] .

وطريقة أبو المعين فى إثبات حدوث العالم هى نفس طريقة سائر المتكلمين والتي أساسها أن العالم مكون من أعيان وأعراض ولم يسبقها ولا يخلو منها وأن الأعيان والأعراض حادثة وأن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث ونفس طريقته فى إثبات حدوث الأعراض والأعيان هى نفس طريقة عامة المتكلمين ، ودليل حدوث الأعراض هو ما نشاهده من الحركة والسكون فإننا نرى ساكنا تحرك بعد سكونه فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركا ، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحس

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧ - ٣٤ .

والمشاهدة ، والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم لأن القديم مما يستحيل عليه العدم[١] .

والدليل على حدوث الأعيان أنها لا توجد متعرية عن الأعراض التى تثبت حدوثها فإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهم جسم فى مكان فى حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادات فى محل واحد ووقت واحد ، وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن فى السبق الخلو والخلو محال فكان السبق محالا فإذا لم تسبق الجواهر والأعراض ومالا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركة المحدث فيما كان لأجله محدثا وهو أن لوجوده ابتداء[٢] .

ويذكر أبو المعين دليلا آخر على حدوث العالم يقوم على التفرقة بين واجب الوجود وهو القديم وبين جائز الوجود وهو المحدث ، والقديم ينبغى أن يكون واجب الوجود ، لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود ، لكن وجوده متحقق ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع لما فيه اجتماع الجواز والامتناع ، وليس بجائز أن يقال إنه جائز الوجود لأنه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم ،لاستحالة القول بكونه ما يمتنع عدم جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة ، فلو كان جائز الوجود لكان جائز العدم وإذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما فى حيز الجواز ، ولم يختص أحدهما بالتحقيق إلا بتخصيص مخصص ، وما كان وجوده لتخصيص مخصص كان محدثا ، إذ المحدث هو الذى يتعلق وجوده بإيجاد غيره ، أما القديم فمستغن فى وجوده عن غيره[٣] وفى هذا الدليل نجد تأثره بفكرة الواجب والممكن عند الفارابى وابن سينا والتى نجد جذورها عند الماتريدى .

وعلى هذا فإذا كان العالم محدثا فلا بد له من محدث هو الله تعالى . .

* * *

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧ .

(ثالثا) مشكلة الألوهية :

١ - وحدانية الله تعالى :

يعتمد أبو المعين فى إثبات وحدانية الله تعالى على دليل التمانع وهو الدليل المشهور عند المتكلمين ، وقد سبق لنا التعرض لهذا الدليل عند الحديث عن المعتزلة والأشاعرة وذكرنا تعرض هذا الدليل للنقد من الفلاسفة ومتأخرى المتكلمين لأنه مبنى على الاختلاف فى الإرادة بين الإلٰهين وقد يجوز الاتفاق بينهما بل إن الاتفاق أليق بالآلهة من الاختلاف ، لكن أبو المعين يرى صحة هذا الدليل وأنه لو كان غير صحيح لكان الله معلما رسوله بما لا يصلح أن يكون حجة على المشركين وهذا محال فثبت أنه صحيح[١] .

ولقد ذكر أبو المعين أن دليل التمانع لا يستقيم مع وجهة نظر المعتزلة ، لأن العبد عندهم فاعل وزوال قدرة الله عنه عند إعطائها للعبد ولم يؤد ذلك إلى تعجيز الله ، فلو كان اثنين وعجز أحدهما لم تزل ربوبيته[٢] .

ويرى أبو المعين أن دليل التمانع لا يستقيم إلا على أصول متكلمى أهل السنة الذين يقولون بخلق الله لأفعال العباد ، وأن المعتزلة تضيف الأفعال إلى العباد فكأنها فى رأيه تقول بأكثر من فاعل وهذا نقض للتوحيد ، وهو اتهام غير صحيح للمعتزلة الذين أقروا بالتوحيد ، ودافعوا عنه وفرقوا بين الفعل الإلٰهى والفعل الإنسانى ، وعلى كل فلقد تبادل المعتزلة وأهل السنة نفس الاتهام وادعى كل فريق أنه لا يصلح إلا على أصوله ٠

٢ - نفى الجسمية والعرضية والجوهرية عن الله تعالى :

الله تعالى ليس بجسم لأن معنى الجسم هو المؤلف والمركب ، وهذا منتفى فى حقه تعالى ، ولا يصح أن يطلق عليه اسم الجسم ، لانتفاء معنى الجسم عنه تعالى٠

ولو كان الله تعالى جسما لكان متبعضا متجزئا وهذا يؤدى إلى القول بقدم العالم ٠ أو القول بحدوث البارى جل علاه ، ولو كان كذلك لكان متناهيا ، وكل ذلك يؤدى إلى إبطال التوحيد ، لذا فالقول بالتجسيم باطلا ٠٠

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٥١ - ٥٢ ٠

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٥٠ ٠

وهذه المعانى من التجزئة أو التبعيض والتناهى محالة على الله تعالى ، وذلك لأنه موصوف بصفات الكمال ..

« فمن أطلق على الله تعالى اسم الجسم ، وعنى به أنه تعالى متركب متبعض متجزأ كما ذهب إليه اليهود وكثير من الروافض كالجواربية والجوالقية والهشامية فهو مخالف فى المعنى والاسم .

ومن أطلق عليه تعالى اسم الجسم وعنى به القائم بالذات لا التركيب ، كما ذهبت الكرامية فهو مخطىء فى الاسم وموافق فى المعنى »[1] .

كذلك لا يجوز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من حيث أنه فاعل ولا فاعل سوى الجسم ، ومراد هؤلاء فى ظن أبى المعين من إطلاق هذا الاسم إثبات معناه من الجثة والتركيب غير أنهم تستروا وراء صحة كونه تعالى فاعلا ، كما تستر الكرامية وراء صحة كونه قائما بالذات ..وكلا الفريقين مخطىء .. لأنه قد صرف الاسم إلى غير معناه[2] .

كذلك لا يقال إن الله جسم لا كالأجسام .. كما يقال شىء لا كالأشياء وذلك لأن الجسم داخل فى الأشياء ، ففيه بطلان القول بجسم لا كالأجسام ، أيضا معنى قولنا لا كالأشياء فيه إسقاط لماهية الأشياء الحادثة والجسم حادث،وهو من الأشياء الحادثة..ففيه إبطال للقول بالجسم لا كالأجسام .. فالمراد من قولنا لا كالأشياء إسقاط معنى الجسمية والعرضية[3] .

وينتهى أبو المعين إلى التوقف فى إطلاق الأسماء لله تعالى وإطلاق ما أطلقه الشرع عليه تعالى من الأسماء ونتوقف فيما دون ذلك[4] .

كذلك يستحيل وصف الله تعالى بشىءٍ من الأعراض ، كالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الأعراض ، لأن ذلك يعنى التركيب والتغيير - وكل ذلك أمارات الحدوث ، وذلك كله منتفى فى حقه تعالى ..

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٢

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٣ .

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٢ .

كذلك أن الله تعالى ليس بجوهر ، وفى هذا يرد أبو المعين على قول النصارى بأن الله جوهر ، لأن الجوهر قائم بالذات ، وهو قائم بالذات .

ويوجز أبو المعين دليل النصارى فيذكر أن ما يتعلقون به أن الله تعالى موجود . والموجود إما أن يكون عرضا وإما أن يكون جوهرا . . والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرًا .

أيضا يتعلقون بأنه فاعل وما يجوز منه الفعل فى الشاهد فهو جوهر . . وما يستحيل منه الفعل فهو عرض . . وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرًا . . .

ويرد أبو المعين على ذلك بقوله : إن ما أدعوا من صحة الاطراد والانعكاس فى الشاهد يقال لهم : كما يدور الجوهر مع القيام بالذات طرداً وعكساً ووجوداً وعدماً . فكذا تدور مع كونه أصلا يتركب منه الأجسام . . فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له أولى من جعل كونه أصلا حدا له ؟

أيضا ليس فى لفظ الجوهر ما ينبىء عن القيام بالذات وفيه ما ينبىء عن كونه أصلا . . كان جعله جوهرا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرًا لكونه قائم بالذات .

أيضا لم يكن الجوهر فى الشاهد جوهرا لأنه فاعل بدليل أن الجمادات والموات جواهر وليست بفاعلة . . بل كان جوهرا لكونه أصلا يتركب منه الأجسام[1] .

أى أنهم يقولون إنه جوهر لأنه قائم بالذات . . لم لا كان جسما . لأنهم قالوا بالطرد والعكس فى الشاهد والغائب .

٣ - إبطال التشبيه :

الله تعالى ليس يشبهه شىء فى العالم ، فلا توجد أية مماثلة بين الله ومخلوقاته فهو تعالى موجود لا كالموجودين . . وحى لا كالأحياء ، عالم لا كالعلماء . وكذا القول فى جميع الصفات . .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٦٦ - ٦٩ .

ويبنى أبو المعين نفى المماثلة بين الله ومخلوقاته على أساس أن معنى المماثلة غير متحقق بين الله ومخلوقاته ، إذ أن معنى المماثلة هو أن يسد أحدهما مسد صاحبه ، أو ينوب منابه ، فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وإن كان ينوب منابه ويسدد مسده فى وجه من الوجوه لاستويا فى ذلك الوجه وتفاوتا فى غيره من الوجوه ..

وهذا المعنى للمماثلة غير متحقق بين الله تعالى والعالم .. فهو تعالى مغاير للعالم فى ذاته وصفاته وأفعاله ، وأنه قديم والعالم محدث . ولا تقوم مماثلة بينه وبين العالم لوجود تلك المغايرة ولا مماثلة بين القديم والحديث .

وعلى هذا لا وجه للشبه بين الله ومخلوقاته ، وما يطلق على الله تعالى من صفات لا تشابه صفات المخلوقين .. لذا بطل قول من يقول إن التشابه يقع فى الاشتراك فى أوصاف الإثبات دون السلب .. وزعموا أنه لا يطلق على البارى جل علاه من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب . فقالوا : لا نقول إنه موجود .. بل نقول إنه ليس بمعدوم(١) .

والأساس الآخر الذى يبنى عليه أبو المعين نفى التشبيه هو قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فهذا نص محكم ينفى المماثلة بين الله وبين غيره من الأشياء وهذا ينفى كل معانى المماثلة من قريب أو بعيد(٢) .

ولقد وردت آيات فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ما يوحى ظاهره بالتشبيه أو التجسيم .. فما هو الموقف من تلك الآيات والأحاديث ؟

يذكر أبو المعين اختلاف مشايخ الماتريدية إزاء هذه الآيات والأحاديث .. فمنهم من رأى أن الواجب أن نتلقى ما ورد فى هذه الآيات والأحاديث بالإيمان والتسليم والاعتقاد بصحته .. ولا نشتغل بكيفيته والبحث عنه ، مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات .. وانتفاء جميع أمارات الحدوث عنه ..

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٨٦ - ٨٨ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٩٩ .

وبعضهم قد اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التى لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة .. وأن ما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم .. وقالوا إن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر[1] .

فكلا الموقفين بعيد عن التشبيه والتجسيم .. فسواء سلموا بالظاهر فإنهم يسلمون به مع تحقيق أن الله ليس كمثله شىء . أو أولوا الظاهر فإن تأويلهم لا يتعارض مع الآيات المحكمة أو الدلائل القاطعة على التوحيد .. وأيضا تحقيق أن الله ليس كمثله شىء .. وهذا يعنى عدم فتح الباب للتأويل على مصراعيه وأن يكون مشروطا .. وأن لا يذهب بعيدا إلى معان تتعارض مع أصول التوحيد وأن لا يقطع به .

٤ - نفى المكان :

يذكر أبو المعين آراء من أثبتوا المكان لله تعالى .. فذكر رأى الكرامية وقولهم بالمكان ، وأنه تعالى فوق العرش وبينهما مسافة وقال المعتزلة والنجارية إنه بكل مكان بمعنى أنه عالم به ومدبر له ..

ويرد أبو المعين على القول بالمكان وذلك بالتمسك بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[2] إذ فيها نفى المماثلة والقول بإثبات المكان فيه رد لذلك النص المحكم .

والقول بالمكان يعنى القول بالمماثلة بين الله ومخلوقاته والمماثلة منفية عنه تعالى فالمكان منفى عنه تعالى .

القول بالمكان فيه إثبات أمارات الحدث ، وهى منفية عنه تعالى وذلك لأن الله تعالى كان ولا مكان . والمكان حادث ، وهو ليس متمكنا فى الأزل فصار متمكنا بعد أن لم يكن متمكنا وفى هذا حدث .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٧٧ .

(٢) الشورى : ١١

كذلك القول بأنه مماس للعرش وملاقيا إياه ، إذ أنه بمماسة العرش وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد أنه لم يكن لاستحالة قيام مماسة فى القدم قبل حدوث المكان لأن قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة أخرى بذات أخرى محال ..

أيضا العرش جسم محدود متناه .. فلو كان الصانع جل وعلا ملأ ساحة العرش وفضل عنه فى الجهات كلها كما يقول متأخرو الكرامية لكان متبعضا متجزئا فى كل جزء من مساحة العرش جزء منه . وفضل أجزاء أخرى كبيرة لم يلاقى العرش ..

وخلاصة رأيه فى دفع حجج القائلين بالمكان يقوم على أساس أن المكان متناه ومحدود . فكيف يحل به اللامتناهى وهو الله سبحانه وتعالى وذلك محال وأيضا لا يوصف الله أنه داخل العالم أو خارجه ، لأن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزىء ، والله ليس جسما ولا متجزئاً ولا متبعضاً ، فلا يوصف داخلا فى العالم أو خارجا عنه ..

وتعلق القائلين بالمكان بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِى السَّمَاءِ﴾[2] وكذلك قوله : ﴿وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[3] قولهم باطل ويجب صرف هذه الآيات إلى ما يليق بالربوبية ولا تناقض حجة الله تعالى العقل ، ولا يعارض قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾[4] لأن فى الآية نفى المماثلة وفى القول بالمكان تحقيق المماثلة .. أى يجب تأويل الدلائل السمعية التى قد يوحى ظاهرها بالمكان وصرف معناها إلى نفى المكان لأن هذا ما يليق بمقام الربوبية[5] .

٥ - صفات الله تعالى :

من المشكلات التى ثار حولها الخلاف بين المتكلمين مشكلة صفات الله

---

(١) طه : ٥ . (٢) الملك : ١٦ .

(٣) الزخرف : ٨٤ . (٤) الشورى : ١١ .

(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٩٩ - ١٠٢ .

تعالى وعلاقة صفاته تعالى بذاته ، ولقد سبق الإشارة إلى مسائل الخلاف عند عرض الفرق الكلامية وسوف نرى أثر هذا الخلاف عند عرض آراء أبو المعين النسفى لهذه المشكلة ٠٠ وسوف نحاول أن نوجز القول فيها بقدر الإمكان ، لأنها من أهم المسائل التى خاض فيها المتكلمون وزادوها تفريعا وتفصيلا ٠٠٠

وإذا انتقلنا إلى رأى أبى المعين فى مسألة الصفات فإننا نجده يثبت الصفات لله تعالى وأن الصفة معنى حقيقى ٠٠وهى ليست مجرد الوصف أو معنى تعرف بها الذات بل لها وجود حقيقى ٠٠ وهذا الموقف هو موقف الماتريدية والأشاعرة مع الخلاف بينهما فى التفصيل ٠٠ فالألفاظ المشتقة عن المعانى إذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا إثبات الذات فحسب ولو أطلقت هذه الألفاظ ولم يرد بها إثبات المعانى لكانت ألقاباً وأعلاماً ٠٠ ولو كانت ألقاباً وأعلاماً لم يثبت بكل لفظ منها إلا الذات ٠٠ أى أنه يرى أن الصفات لو لم يكن لها معنى حقيقى وليست مجرد اللقب لكانت الذات مجردة عن الصفات وأثبتت ذات معطلة عن الصفات[1] ٠

والدليل على إثبات الصفات وأن لها معنى حقيقى هو صنع العالم ٠٠لأن صنع العالم على النظام والاتساق والاتفاق لا يتصور إلا من حى عالم قادر سميع بصير ٠٠ ولا يتصور أن يتأتى ذلك الصنع البديع المتقن والمحكم من عاجز أو جاهل أو ميت ٠

ولما ثبت أنه حى عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حياة وعلماً وقدرة وسمعاً وبصراً ٠٠

ويستدل على إثبات الصفات بما ورد فى كتاب الله عز وجل بإثبات الصفات مثل قوله تعالى : ﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[3] .

فالصفات ثابتة وقديمة ٠٠ إلا أن إطلاق لفظ القدم على الصفات قد يوهم بوجود قدماء مع الله٠٠ لذا تحرز البعض من إطلاق لفظ قدماء على

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١١٩ - ١٢٠ ٠

(٢) النساء : ١٦٦ . (٣) البقرة : ٢٥٥٠

الصفات لئلا يسبق إلى وهم السامع إن كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية . لذا ينبغى القول أن الله تعالى قديم بصفاته[1] .

ويرد أبو المعين على القائلين بأن القول بقدم الصفات يؤدى إلى تعدد القدماء وفى هذا مماثلة للذات .. ومشاركة للقديم فى أخص أوصافه وهى القدم ..

ويرى أن هؤلاء قد جهلوا شرط المماثلة ومحلها وذلك أن المماثلة لا تثبت إلا بشرط المغايرة بين المقابلين .. وكذا الموافقة والمخالفة ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الصفات والذات وبذا يكون شرط المماثلة ومحلها معدومين . وكان القول بالمماثلة محالا ..

أيضا قولهم بأن علة المماثلة هى الاشتراك فى وصف واحد وهو أخص الأوصاف .. وهى صفة القدم ... وهذا رأى المعتزلة . أما الماتريدية والأشعرية فإنهم يقولون إن علة المماثلة هو الاشتراك فى جميع الأوصاف وبذا تكون العلة عامة والحكم عام .

وعلى هذا فيجب اقتصار الحكم على قدر العلة ، فلو اشتركا فى صفة القدم كان استوائهما فى صفة القدم لا غير وإن استويا فى جميع الأوصاف كانت المماثلة بينهما عامة .

ولما كانت الذات والصفة لا يستويان إلا فى صفة القدم وجب استوائهما فى القدم لا غير .. ولا يجوز القول باستوائهما فى كونهما إلهين بحكم استوائهما فى القدم كما تقول المعتزلة لأن ذلك يجعل الحكم زيادة عن قدرة العلة وهذا هو الأساس الخطأ الذى وقع فيه المعتزلة فى رأى أبى المعين ... إذ أنهم أثبتوا حكما زيادة عن العلة لأنهم قالوا بأن اشتراك الصفات مع الذات فى القدم يوجب الاشتراك فى سائر الصفات ، وبذا يتعدد القدماء والألوهية وأدى إلى تعدد القدماء (٢) .

* * *

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٧ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

● تفصيل الصفات :

(أ) العلم الإلٓهى :

يثبت أبو المعين العلم الإلٓهى .. ودلالة إثباته هو أن هذا العالم المتقن المحكم لا يتأتى إلا من عالم . كذلك خلق الله تعالى للعالم وتسخير أجزائه لخدمة بعضها البعض وخلقه للجواهر التى لا تمتحن وجعلها فى مصالح الممتحنين . وخلق كل شىء أريد به البقاء مع ما به بقاؤه .. كل ذلك يدل على أنه خلق بمن يعلم كيفية كل شىء وحاجته وما به القوام والمعاش .. وعلمه تعالى أزلى لأن الله تعالى أخبر عما يكون فى المستقبل ومن أنكر علمه تعالى الأزلى فقد أنكر ما أخبر الله الأنبياء المتقدمين من أنباء نبينا محمد ﷺ وبشارة عيسى عليه السلام[1] .

ولاخلاف بين المتكلمين فى إثبات علمه تعالى الأزلى وبعلمه للكليات والجزئيات ، ولكن الخلاف بينهم : هل هو عالم بذاته على نحو ما قالت المعتزلة ؟ أم عالم بعلمه على نحو ما قالت الماتريدية والأشاعرة .

وأبو المعين يقول بأن الله تعالى عالم بعلم وذلك لأنه لا بد أن يكون للعلم عالماً وللعالم علم ولا انفكاك للعالم عن العلم ولا للعلم عن العالم ولا علم إلا لعالم ولا عالم بدون العلم[2] .

وأبو المعين يتعلق فى ذلك بالاستدلال بالشاهد ووجوب التسوية بينه وبين الغائب فكما فى الشاهد أن العالم من له علم فكذلك الأمر بالنسبة للغائب وهو الله تعالى عالم وله علم وهو عالم بعلم .. ولقد استند أيضا إلى الدليل السمعى من آيات قرآنية ولقد سبق الإشارة إليها عند الحديث عن إثبات الصفات ...

ويحاول أبو المعين فى رده على موقف المعتزلة أن يلزمهم ضرورة المساواة بين الشاهد والغائب .. فهم إما أن يسووا بين الشاهد والغائب ويقولون بأن

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١١٦ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول وعلم ثابت بدلالة أحكام المفعول وإتقانه ٠٠ كما أن ذاته ثابتة بدلالة المفعولات عليه كما فى الشاهد ولو التزموا بذلك لتركوا مذهبهم ٠٠ أو يفرقوا بين الشاهد والغائب فى كل ذلك ٠٠ ويقولون إن المفعول وإن دل على وجود الفاعل وقدرته وإحكامه فى الشاهد ففى الغائب لا يدل على شىء وفى هذا نفى لوجود الصانع وقدرته ٠٠٠

أو يسووا بين الشاهد والغائب فى حق دلالة المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع ٠ ويفرقوا بين الشاهد والغائب فى حق دلالته على القدرة والعلم ، ويقولون إن كان ذلك دليلا عليهما فى الشاهد فليس بدليل عليهما فى الغائب ٠

وفى هذا تناقض من وجهين : أحدهما بالتفرقة بين الدلالة على الذات والدلالة على الصفات ، والآخر بالتفرقة بين الشاهد والغائب فى الدلالة على الصفات(١) ٠

(ب) الكلام الإلَهى :

من المسائل التى كثر الجدل حولها بين المتكلمين مشكلة الكلام الإلَهى ولاخلاف بينهم أن الله متكلم وله كلام وأن القرآن الكريم كلامه والمشكلة هى فى طبيعة الكلام الإلَهى ٠٠ هل هو قديم أم حادث ؟ وهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ وحول هذه الموضوعات تعددت الخلافات والمواقف ٠٠ ولكننا سوف نشير إلى موقف المعتزلة كما ذكره أبو المعين ورد عليه وموقف أبو المعين من الماتريدية وموافقتهم الأشاعرة فى جملة الموقف وفى الكثير من تفاصيله إذ كلا الموقفين متعارضين ويمثلان أهم المواقف إزاء هذه المشكلة ٠

لقد قالت المعتزلة بحدوث الكلام الإلَهى واحتجوا على ذلك بكثير من الأدلة والبراهين وقد ساقها القاضى عبد الجبار الذى أفرد جزءا من كتابه المغنى باسم خلق القرآن ٠٠ وسوف نقتصر فى هذه الإشارة العاجلة على بعض نماذج من حجج المعتزلة كما أوردها أبو المعين النسفى ورد عليها ونعرضها بإيجاز :

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٣٢ - ١٣٦ ٠

الحجة الأولى : تقوم هذه الحجة على المساواة بين الشاهد والغائب .. فالكلام فى الشاهد هو من جنس الحروف والأصوات . فمن أثبت فى الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول فى الشاهد كان خارجا عن قضية العقول .. والكلام المركب من حروف وأصوات حادث . كذلك كلام الله تعالى من جنس كلامنا وهو حادث(1) .

ويرد أبو المعين على هذه الحجة بإثبات الكلام النفسى وهو المعنى القائم بذاته المتكلم الذى يديره المتكلم فى نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ وهذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم - بل هو عبارات عن الكلام ... والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف ... وهو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام .. ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم فى المخلوقين إلا بها فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما ..

ودليل وجود الكلام النفسى من القرآن قوله تعالى معبراً عن اليهود : ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ ﴾(2) وقوله تعالى : ﴿ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ ﴾(3) وذلك معنى من الكلام فى قلوبهم ..

ولقد ذكر أبو المعين رأى أئمة سمرقند وقولهم بأن القرآن كلام الله تعالى وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفته ولايقولون على الإطلاق إن القرآن غير مخلوق كيلا يسبق إلى وهم السامع أن هذه العبارات المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة .. ويقولون إن القرآن المكتوب فى مصاحفنا والمقروء بألسنتنا هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية فهى دلالة أو عبارة عن الكلام النفسى ..

وقد لاحظ أبو المعين أن أساس هذه المشكلة هو أن القائلين بقدم الكلام الإلٰهى . يقولون بأن الكلام صفة قائمة بالذات .. أما المعتزلة فهم لا يثبتون

---

(1) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(2) المجادلة : ٨ . (3) آل عمران : ١٥٤ .

هذه الصفة قائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم وهذا يبين أن الخلاف حول مسألة الكلام هو انعكاس للخلاف حول مسألة قدم الصفات وحدوثها[1] .

الحجة الثانية : استحالة وجود أمر أزلى مع انعدام المكلفين أى لا يعقل وجود التكليف بدون مكلفين .

ويرد أبو المعين بقياس ماهو فى الشاهد بوجود الأمر والنهى والتكليف منذ الأزل ومع انقطاع الوحى .. إلا أن التكليف يلزم الناس إلى قيام الساعة وإن كانوا معدومين الآن والتكليف يلزم من سيوجد فى المستقبل إلى يوم قيام الساعة ولا يعد ذلك سفها أو خروجا على العقل فكذلك الأمر فى وجود الأمر والنهى والتكليف منذ الأزل وقبل وجود المكلفين [2] .

ويندرج تحت هذه الحجة ما ذكره المعتزلة من أن الله تعالى أخبر فى القرآن الكريم عن عصيان آدم فلو كان كلامه قديما لكان إخبار فى الماضى قبل وجود العصيان ولم يوجد بعد ما يخبر عنه ، ويكون الخبر بذلك كاذبا ونسبة الكذب إلى الله تعالى كفر[3] .

ويرد أبو المعين بأن إخبار الله تعالى عما سيحدث إخبار عنه أن يكون .. فإذا وجد مخبره وجب القول بأنه خبر عنه أنه ثابت .. وإذا انعدم أخبر عنه أنه كان والتغير يكون فى المخبر عنه لا على الخبر .. وذلك مثل علم الله تعالى بالمعلومات بوجودها قبل أن توجد وما وجد منها وما هو موجود [4] .

الحجة الثالثة : أن الله تعالى لو كان متكلما فى الأزل لكان متكلما مع نفسه وذلك لا يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه ، وذلك لا يصح نسبته إلى الله تعالى فالتذكر يكون لمن يخشى النسيان وهو محال على الله تعالى .. وكذا أمر الوحشة لأنها من الآفات وذلك ممتنع فى حقه تعالى .. وكل ذلك أمارات الحدث المنفية عنه تعالى[5] .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٩ - ١٧١ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٧ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٧ .

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٩ .

(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٧ .

ويدفع أبو المعين تلك الحجة ويقول بأن ما ذكروه لا يستقيم فى حق الله تعالى لأن كلامه تعالى أزلى غير محدث وغير داخل تحت القدرة وما ذكروه إنما يصح فى حق من كلامه محدث ويدخل تحت القدرة(1) .

فهو يفرق بين الكلام الإلَهى وطبيعته وبين الكلام الإنسانى وطبيعته ، وأن الشاهد هنا لا يدل على الغائب لمخالفة الغائب للشاهد ..

وبعد ردوده على حجج المعتزلة على حدوث الكلام الإلَهى يحاول أن يثبت نفى حدوث الكلام الإلَهى واستحالة أن يكون كلامه حادثا ، وأن القول بالحدوث فاسد ويؤدى إلى محالات .. فيقول بأن كلامه تعالى لو كان حادثا فإن الأمر لا يخرج عن وجوه ثلاثة :

الأول : إما أن يكون حادثا فى ذات الله تعالى .

الثانى : أن يكون حدوثه لا فى محل .

الثالث : أن يكون حدوثه فى محل آخر سوى ذات الله تعالى .

ويحاول أبو المعين أن يثبت بطلان هذه الوجوه الثلاثة .

بطلان الوجه الأول : وهو حدوثه فى ذات الله تعالى .. أن ذاته تعالى قبل حلول الكلام فيه لا يخلو .. إما أن تكون متعرية عن الكلام وإما لم تكن متعرية فتكون موصوفة به فى الأزل لاستحالة انعدام التعرى عن الكلام بدون الكلام .

وإن كان متعريا عنه لذاته .. وإما أن كان متعريا عنه لمعنى قائم به .. فإن كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات الموجب للتعرى عنه ولا قول لانعدام الذات .. لأنه قديم والعدم على الله محال .. ولو انعدمت الذات لاستحال حدوث الكلام فى ذات منعدمة ، وهذا يدل على أن الذات لو كان متعريا لا يتصور حدوث الكلام فيه .. ولو كانت الذات متعرية عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوث الكلام فيها مع

---

(1) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧٧ .

وجود ذلك المعنى لأن ذلك المعنى ما دام باقيا كانت الذات موصوفة بالتعرى عن الكلام مع قيام الكلام بها محال .. وكذا قيام ما يوجب التعرى عنها محال[1] أى أنه لا يمكن تصور ذات متعرية عن الكلام. أى لم يكن له كلام منذ الأزل ثم حدث له الكلام لأن وجـــوه انعدام الكلام الأزلى للذات فاســـدة ..

والوجه الثانى : حدوث الكلام لا فى محل ممتنع لأن الكلام المحدث يستحيل أن يكون جوهرا لأن الكلام صفة والصفة هى ما تتميز به الذات المتصفة به عن غيرها من الذات .. لذا لا يجوز حدوث الكلام لا فى محل لأنه ليس جوهر .

وأيضا ليس الكلام عرضا لاستحالة قيام العرض بذاته غير مفتقر إلى محل يقوم به لذا فليس الكلام عرضا ولا يجوز القول بأنه يحدث لا فى محل .

وأيضا لو جاز وجود الكلام لا فى محل لم يكن ذات ما متكلما به .. إذ ليس ذات أولى بالاتصاف به من ذات .. ويستحيل أن تصير الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ولو جاز هذا لجاز أن تكون جميع الأجسام متحركة بحركة واحدة ..

أيضا استحالة أن تصير ذات ما موصوفة بالكلام الذى هو واحد لا فى محل لأن فيه إخراج من أن يكون كلام الله .. وإخراج ذات الله تعالى من أن يكون متكلما[2] .

الوجه الثالث : وهو حدوث الكلام فى محل سوى ذات الله محال .. لأن الكلام لو حدث فى محل لكان المتكلم الآمر الناهى هو ذلك المحل لا الله تعالى لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا إلى محل الصفـــة لا إلى محدثه[3] .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٠ .

إذن فكلام الله تعالى ليس حادثا بل هو موصوف به فى الأزل ويرى أبو المعين أنه لو لم يكن الله تعالى متكلما فى الأزل لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت والآفة .. وهذا محال ، وذلك لأن الآفة والخرس وغيرهما ممتنع على القديم إذ ذلك من أمارات الحدث(1) .

فكلامه تعالى أزلى وغير مخلوق لأنه صفة أزلية ثابتة وهو الكلام النفسى القديم ...والقرآن المحفوظ والمتلو وعباراته هى عبارة وحكاية عن الكلام النفسى وهو مخلوق ... وخلاصة القول إن ما تنفيه المعتزلة وهو الكلام النفسى تثبته الماتريدية وأن ما تثبته المعتزلة من أن كلام الله مخلوق تنفيه الماتريدية وإن اتفقا على أن القرآن المتلو والمحفوظ والمكون من عبارات وحروف مخلوق .

(جـ) رؤية الله تعالى :

يثبت أبو المعين رؤية الله تعالى فى الآخرة ويورد أدلة كثيرة على إثبات الرؤية ونوجز تلك الأدلة فيما يلى :

١ - سؤال موسى عليه السلام للرؤية ولو لم يكن مرئيا لكان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الجهل بالله إلى الأنبياء كفر ..

٢ - أنه تعالى قال لموسى لن ترانى .. نفى رؤية موسى إياه ولم ينف الرؤية .

٣ - تعلق الرؤية باستقراء الجبل واستقراره من الجائزات .

٤ - لم يعاتبه الله عند سؤاله الرؤية ولا أيأسه .

٥ - تجلى ربه للجبل أى كما قال الماتريدى ظهور ربه إلى الجبل ولكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره .

٦ - قول الماتريدية العلة المطلقة للرؤية هى كونه قائما بالذات .. فما كان قائما بالذات يجوز رؤيته . وما لا يكون قائما بالذات يستحيل رؤيته .. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية وهذا رد على المعتزلة الذين يعلقون الرؤية بالجسم ويقولون إنه لا يعتقد أحد أن الله يرى إلا ويعتقد أنه جسم لذا يقول الماتريدية بأن الله يرى لأنه قائم بالذات لا لأنه جسم .. ويقولون بهذا

---

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٦٥ .

لدفع حجة المعتزلة لا لإثبات الرؤية .. إذ أن الأدلة العقلية عندهم هى لدفع حجج الخصوم فى الرؤية أما إثبات الرؤية فطريقها السمع .

ولقد أوردنا فيما سبق نموذجا للأدلة السمعية التى ذكرها أبو المعين لإثبات الرؤية واكتفينا بإيراد هذه الأدلة ..

(د) الإرادة :

قيل فى تحديد معنى الإرادة إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه .. إذ لولا الإرادة لوقفت المفعولات كلها فى وقت واحد .. والمراد بها عند المتكلمين بأنه هو ما من كون الموصوف لها مختارا فى فعله(١) .

ولقد اختلف فى وصف الله تعالى بالإرادة .. فالنظام والبغداديون من المعتزلة أمثال الكعبى والخياط ومن تابعهم قالوا بأنه لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز .. فإرادة الله فى فعله أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وإرادة الله فى فعل غيره بأنه أمر به .. واستدلوا على ذلك بقولهم إن الإرادة هى الشهوة .. فلو كان الله مريدا لكان مشتهيا .

ويرى أبو المعين أن الله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة .. والدليل على ذلك :

١ - وقوع مدلولاته المتجانسة على أوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على هيئات محسوسة وأمكنة مخصوصة وأزمنة . فعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف فى هذه الوجوه لم يكن اقتضاء ذواتها فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل .

٢ - أنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا .

٣ - بطلان قول من قال إن إرادته لفعل الغير أمر . قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾(٢) فلو كانت الإرادة أمرا لكان يقول : ولو أمر ربك لآمن من فى الأرض .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٢٥ .

(٢) يونس : ٩٩ .

٤ – الأصل أن تلحق مسألة الإرادة بمسألة خلق الأفعال لأننا لو قلنا إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى طاعة أو معصية أو كفر ٠٠ والله غير مضطر فى تخليقه كان مريدا لما خلقه[١] .

والله تعالى مريدا بإرادة قائمة بذاته أزلية ، وليست حادثة خلافا لما ذهب إليه العلاف والجبائى وابنه أبو هاشم الذين يقولون بأن الله مريدا بإرادة حادثة وما ذهبت إليه الكرامية أنه مريد بمريدية وهى قدرته على الإرادة وإحداث العالم بإرادة حادثة [٢] .

وإرادته تعالى غير أمره ومحبته ورضاه ٠٠ فكل حادث حدث بإرادة الله تعالى ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبته ٠٠ وذلك لأن محبته ورضاه يرجع إلى كون الشىء عنده استحساناً ٠٠

ويذهب أبو المعين إلى أن إرادة الله شاملة لكل ما يحدث فى الكون فكل حادث حدث بإرادة الله تعالى خيرا كان أو شرا ، حسنا أو قبيحا ، جوهراً كان أو عرضا ٠٠ طاعة أو معصية ٠٠

وتقول المعتزلة إن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة أو طاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح ٠٠ واحتجوا بقول الله تعالى : ﴿ **وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** ﴾[٣] ولا يرضى لعباده الظلم ٠

ويرد أبو المعين بأن الله تعالى خلق الكفر وأراده قبيحا وظلما ٠٠ فمن أتى الكفر فهو ظالم وليس الله بذلك بمريد له الظلم إذ هو جزاء فعله ٠٠ فالله قد أراد الكفر والمعاصى ظلما وقبحا من فاعليها وليس فى هذا ظلم لهم [٤] .

ويرى أبو المعين أن خلق الكفر غير فعل الكفر نفسه ٠٠ إذ خلق الشىء غير الشىء والتكوين غير المكون ٠ ٠وهو يقول بأن الكفر مكون وتكوينه غيره ٠٠

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٥

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٢٦ – ٢٢٧ ٠

(٣) الزمر : ٧

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤١٥ ٠

فلم يكن هو فعل الله تعالى بل هو مفعوله وكون المفعول قبيحا لا يوجب قبح التكوين[1] .

ولقد ذكر أبو المعين حجج من يقول بشمول الإرادة الإلٓهية . . نذكر مثالا منها ورد المعتزلة ورده على اعتراض المعتزلة .

فلقد ذكر أبو المعين حجة أهل الحق وتمسكهم بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ ﴾ [2] ومن ذرأه لجهنم أراد ما به يصير لجهنم . إذ لو ذرأه لجهنم مع إرادة بأن يصير للجنة فقد أراد منه ما يصير بإدخاله بإذرائه له ظلما وهذا محال . .

ولقد اعترضت المعتزلة على ذلك التفسير للآية وذكروا أن قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ أنه أراد ما عاقبته جهنم فاللام هنا لام العاقبة لا لام التعليل ولقد رد أبو المعين بأن استعمال لام العاقبة تجوز فيمن يجهل العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود[3] .

(هـ) صفة التكوين :

تمثل صفة التكوين أهمية خاصة فى الخلاف بين المتكلمين . . فهى لم تكن مثار الخلاف بين المثبتين للصفات وبين النافين للصفات فحسب . . بل كانت أيضا مثار خلاف بين المثبتين أى بين الماتريدية والأشاعرة . .

ولقد عرض أبو المعين النسفى لمعنى التكوين والاختلاف الذى وقع بين المتكلمين فقال : إن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها معنى واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود . .

وقد عرض لمختلف الآراء المعتزلة والنجارية والكلامية والقلانسية والأشعرية يقولون بأن التكوين هو عين المكون وهو حادث وقال بعض المعتزلة

(1) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٥ .
(2) الأعراف : ١٧٩ .
(3) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٦ .

كالعلاف وبشر بن المعتمد وابن الراوندى بأن التكوين معنى وراء المكون فالعلاف قال إن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه .. وقال بشر ابن المعتمد إن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لعطل كون الاستطاعة قبل الفعل .. وقال ابن الراوندى إنه قائم لا فى محل .. وقال هشام بن الحكم إن التكوين لا هو المكون ولا غيره .. وقالت الكرامية إنه كان فى الأزل خالقا بالخالقية .. رازقاً بالرازقية .. ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق .

وهذه الآراء تتفق فى حدوث التكوين وتختلف فى جعل التكوين عين المكون أو معنى وراء المكون .. واختلفوا فى محله فمنهم من قال التكوين قائم بالمكون ومنهم من قال قائم لا فى محل ..

أما الماتريدية فيقولون بأن التكوين صفة أزلية وهو غير المكون الحادث وذلك قياسا على الإرادة والمراد .. فيكون التكوين لكل مكون يكون يناله لوقت وجوده كإرادة وجود لكل موجود لكونه إرادة لوجوده لوقت وجوده[1] .

ويقول الماتريدية إنه لو كان التكوين هو المكون من يكن من الله تعالى إلى العالم شىء يوجب كونه خالقا للعالم سوى أن ذات البارى أقدم من العالم وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كون الثانى مخلوقا ...

ولقد احتج القائلون بحدوث التكوين لأن القول بقدم التكوين يستدعى قدم المكون كما أن وجود الضرب ولا مضروب .. ووجود الكسر ولا مكسور .. ووجود الجرح ولا مجروح محال ..

ويرد أبو المعين بالتفرقة بين القديم والحادث .. فالتكوين قديم والمكون حادث والمكون هو الذى يتعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو محدث .. أما القديم فهو المستغنى فى وجوده عن غيره .. ولما كان المكون محدثا ويحتاج فى إيجاده ضرورة إلى التكوين .. فكيف يكون المكون قديما ؟ وهو فى حاجة إلى غيره لإيجاده .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥ ، ورأى الماتريدية انظر : البزدوى ، أصول الدين ، ص ٦٩ ، والصابونى ، البداية ، ص ٦٧ - ٦٨ .

أيضا تعلق حدوث العالم بصفة من صفات الله فهل ما تعلق به حدوث العالم أزلى أم محدث ؟ فإن قالوا محدثا فهو إذن من أجزاء العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض لا بالله .. وفى ذلك تعطيل . وإن قالوا تعلق بأزلى . قيل هل اقتضى ذلك أزلية العالم ؟ فإن قالوا نعم كفروا وصاروا هم قائلين بقدم العالم وإن قالوا لابطلت شبهتهم .

أيضا قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[1] فالله تعالى عبر عن هذا التكوين بكن وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشيء .. وخطاب كن عبارة عن سرعة الإيجاد .. وخطاب كن من كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى .. والمكونات جواهر وأعراض حادثة غيرقائمة بذات الله تعالى ولاشك فى ثبوت التغاير بين الأزلى والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى وما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى .

والتكوين هو ما يتعلق به التكون والإيجاد وما يتعلق به الوجود .. وقد تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان هو إيجاداً وخلقا وهو غير المكون المخلوق .

ولقد رأى أبو المعين أن الأشعرى قد وقع فى تناقض إذ يقولون إن وجود العالم وتكونه حصل بعبارة كن فكان تكوينا وتخليقا .. ولما كانت عبارة كن من كلامه تعالى وكلامه تعالى عنده أزلى فقوله بأن التكوين حادث قد أوقعه فى تناقض[2] .

والواقع أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية يرجع كما يذكر ابن عذبة أن التكوين عند الأشاعرة من الإضافات والنسب فهو صفة عقلية وأن مبدأ الإيجاد هو صفة القدرة والإرادة .. أما عند الماتريدية فالتكوين صفة نفسية وهو صفة فعلية ، ومبدأ الإيجاد هو صفة التكوين الأزلية والإرادة [3] .

أما الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة فى صفة التكوين فيرجع إلى أن

---

(١) يس : ٨٢ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٨٦ - ١٩٠ .

(٣) أبو عذبة ، الروضة البهية ، ص ٤١ .

التكوين عند الماتريدية صفة أزلية قائمة بذاته تعالى .. والمعتزلة تنفى قيام صفاته بذاته تعالى .

***

(رابعا) خلق أفعال العباد :

١ - إثبات الخلق لله والكسب للعبد :

من المسائل التى أثارت خلافا شديدا بين المتكلمين مسألة خلق أفعال العباد فلقد تعددت المواقف إزاءها وكثر الخلاف والجدل حول تفصيلاتها ولم يقتصر البحث على الجبر والاختيار بل تطرق إلى البحث فى طبيعة القدرة الإنسانية وهل هى مع الفعل أم سابقة عليه ؟ وهل هى تصلح للضدين ؟ والبحث فى موضوع القضاء والقدر والموقف منه ... وسوف نعرض بإيجاز لموقف أبى المعين الذى يمثل رأى الماتريدية فى ذلك ..

عرض أبو المعين للتيـــارات الثلاثة التى تمثل ثلاثة اتجاهات فى هذه المشكلة :

تيار الجبرية الذين يقولون بالجبر وعارضه .. وتيار المعتزلة الذين يقولون بإضافة الأفعال ونقده .. وتيار الكسب الذين يقولون بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى ومكسوبة للعبد وهو التيار الذى يتبناه الماتريدية والأشعرية .

ولقد حدد أبو المعين نقاط يدور حولها البحث فى مسألة خلق أفعال العباد وهى :

١ - إثبات استحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى .

٢ - العبد له فعل وإن لم يكن له قدرة التخليق .

٣ - جواز وقوع مقدور واحد تحت قدرة قادرين .

٤ - معنى الكسب .

٥ - إيجاد القبيح ليس بقبيح .

٦ - بيان معنى الشركة .

وسوف نتناول بالشرح هذه النقاط الست وأدلة أبو المعين فى إيجاز :

١ - بالنسبة للنقطة الأولى: وهى عدم قدرة غير الله على الخلق ٠٠ يربط فيها أبو المعين بين الخلق والعلم ٠٠ فلو كان للعبد قدرة تخليق فعله لكان ينبغى له العلم بكيفية خروجه من العدم إلى الوجود ٠٠ وبما يخرج عليه فعله من المقادير والأحوال والأوصاف ٠٠ وقد رأينا جهله بهذه المعانى وانعدام علمه بها ٠٠ وهذا يدل على عدم قدرته على تخليق فعله(١) ولكن يمكن الرد على هذا بالقول بأن المعتزلة لا تسوى بين فعل الله وفعل العبد ٠٠ وليس فعل العبد هو إخراج من العدم إلى الوجود ٠٠ وخلق الأجسام أو غير ذلك فيما يختص به الله تعالى ٠

أيضا مما يدلل على أن العبد ليست له قدرة التخليق هو خروج أفعال العباد على خلاف ما يريدون ٠٠ فلو كانت لهم قدرة التخليق والاختراع والإيجاد لخرجت أفعالهم وفقا لما يريدون ويقصدون(٢) ٠

أيضا أن إثبات قدرة التخليق للعبد تؤدى إلى تعجيز البارى جل وعلا فلو كان قادرا على أن يخلق فى العبد حركة والعبد قـــادر على أن يخلق فيه سكونا ٠ فلا تثبت قدرة الله تعالى إلا بامتناع قدرة العبد ٠٠ فكانت قدرة الله تعالى بذلك موقوفة على امتناع قدرة العبد(٣) ٠

وأبو المعين فى محاولته إثبات بطلان رأى خصومهم يلزمهم القول بالتسوية بين الفعل الإلَهى والفعل الإنسانى ٠٠ وخصومه لا يسوون بينهما كما سبق الإشارة إلى ذلك ٠

٢ ـ بالنسبة للنقطة الثانية : يثبت أبو المعين أن للعبد فعلا ٠٠ لكن فعل العبد مغاير لفعل الله تعالى ٠٠ لكن خصومه - فيما يذكر - يزعمون أنهم يفعلون عين فعل ربهم ٠

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٦٥ - ٣٦٧ ٠ وانظر تفاصيل رأى المعتزلة فى الرد على هذه الاعتراضات : القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٨ ص ٢٧٦ وما بعدها ٠

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٦٩ ٠

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ ٠

ويرى أبو المعين أن فعل العبد ليس بخلق .. ففعل العبد مخلوق الله تعالى ومفعول لا فعله وخلقه إذ فعل الله تعالى هو الصفة الأزلية القائمة بذاته.. وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى . والله تعالى هو الذى تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود .. والعبد اكتسبه وباشره .. فلم يكن فعل العبد مثل فعل الله لأن فعل الله خلق وإيجاد وفعل العبد مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه؟

ثم إن المقدور نوعان : مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين: جهة اختراع يختص بها الله تعالى وجهة كسب يختص بها العبد ولا تشابه بين الاثنين(١) .

٣ - **وبالنسبة للنقطة الثالثة** : فيجوز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين .. لأن الله تعالى هو الذى يقدر العبد ويخلق قدرته .. وأن القدرة ليست بداخلة تحت قدرة العبد إذ لو منعت منه لما تمكن من اكتسابها وإذا كان الله تعالى هو الذى يقدر العبد كان محالا أن يقدره على ما لا قدرة له عليه لأن قدرة الله ثابتة ولا تزول باقداره العبد وهذا رد على قول المعتزلة باستحالة وقوع مقدور واحد تحت قدرة قادرين وهذا دليل على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين(٢) .

وأبو المعين يفرق بين القدرتين .. قدرة الاختراع وهى لله تعالى .. وقدرة الاكتساب وهى للعبد .. فتعلق المقدور الواحد بالقدرتين جائز لأن جهة نسبة الخلق ينسب إلى قدرة الاختراع وهى لله تعالى .. ومن جهة الكسب ينسب إلى العبد .

٤ - **وبالنسبة للنقطة الرابعة** : فهى تفسيره لمعنى الكسب والفرق بينه وبين الخلق فيقول البعض إن كل مقدور وقع فى محل قدرته فهو كسب .. وما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما . وقيل ماوقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ، وقيل ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادرين به فهو خلق .. وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب ..

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص٣٨١ -٣٨٢ .

ويفرق أبو المعين بين خلق الله للعالم من جواهر وأعراض لا تتعلق بها قدرة العباد وبين أفعال موجودة بقدرة الله تعالى ومتعلقة بقدرة العبد من حيث كونها حركة أو سكون أو طاعة أو معصية ٠

الأفعال التى تتعلق بقدرة الله من حيث الإيجاد وقدرة العبد من حيث الكسب هى الأفعال الاختيارية ٠٠ وهى يتمثل فيها الكسب ٠٠ وفى هذا إثبات لقدرة الإنسان ٠٠

ولقد لاحظ أبو المعين اتفاق المعتزلة والقائلين بالكسب بإثبات قدرة للإنسان واختيارا له فى فعله ٠٠ ولكن الخلاف بينهما فى التسمية ٠٠فالمعتزلة تسمى تلك القدرة خلقا واختراعا والقائلين بالكسب يسمونه كسبا(١) ٠

والواقع أن الخلاف بينهما ليس كما يذكر أبو المعين يقتصر على التسمية فقط بل بالرغم من إثباتهما قدرة للإنسان إلا أن هناك خلافا بينهما مثل طبيعة هذه القدرة ومفهومها وهل هى مرتبطة بقدرة الله أم مستقلة ؟ وغير ذلك من الخلافات والتى سوف نلاحظ بعضها عند التعرض لمسألة القدرة الإنسانية ٠

٥ - **بالنسبة للنقطة الخامسة** : وهى إيجاد القبيح ليس قبيحا وهو رد على المعتزلة التى تنفى فعل الله للشرور والمعاصى وأفعال العباد فيها شرور ومعاصى ٠

ويرد أبو المعين على ذلك ويبنى رده على أساس أن التكوين غير المكون٠ فالكفر مكون وتكوينه غيره وكون المكون قبيحا لا يوجب قبح التكوين وعلى ذلك فخلق الله تعالى للكفر ليس قبيحا وهو غير فعل الكفر الذى يكتسبه العبد بفعله وهو قبيح ٠٠

ويذكر أن جمهور متكلمى أهل الحديث يقولون إن القبيح مانهى عنه ٠٠ والله تعالى ليس بمنهى عن إيجاد الكفر ٠٠ والعبد منهى عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح وكسب العبد قبيحا(٢) ٠

٦ - **وبالنسبة للنقطة السادسة** : وهى بيان معنى الشركة وهو أن ينفرد كل

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ ٠

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٠ - ٣٩٥ ٠

شريك بماله دون الآخر ٠٠ وذلك كشركاء القرية والمحلة وهذا المعنى منتفى عن القائلين بالكسب لأنهم يقولون بإثبات شىء مضافا إلى ذاتين وإلى كل منهما بجهة ٠٠ وذلك مثل أن الله تعالى قد ملك العباد أشياء وتلك الأشياء ملك لله تعالى ملك تخليق ٠٠ ولم يكن العباد شركاء لله تعالى فى الأملاك لما أن ما هو ملك الله تعالى بالتخليق هو عينه ملك العبد لثبوت التصرف فيه ولم يكن الله تعالى مختصا بملك شىء والعبد بملك آخر ليثبت معنى الشركة(١) .

٢ - القدرة وما يتعلق بها من مسائل :

إذا كان للعبد قدرة فما هى طبيعة تلك القدرة ؟

يذكر أبو المعين رأى الماتريدية فى أن الاستطاعة قسمان ٠٠ أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الفعل ٠٠ وليست علة للفعل ٠٠ وإن كان الفعل لا يقوم إلا بها ٠ والثانى : معنى لا يمكن تبنيه وحده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل وهى عرض يخلقه الله تعالى للعبد ليفعل به أفعاله الاختيارية وهى علة الفعل ٠٠

والاستطاعة عرض وهى معنى وراء الجسم ٠٠ وهى غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح خلافا لما ذهب غيلان وثمانه الأشرس وبشر بن المعتمر ٠٠

والاستطاعة الأولى : وهى الأعضاء السليمة والأسباب الصالحة سابقة على الفعل ولا خلاف على ذلك مع المعتزلة ٠٠

أما الاستطاعة الثانية : وهى التى بها يتم الفعل فهى ليست سابقة على الفعل بل هى مقترنة بالفعل ٠ وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية من أنها سابقة على الفعل ٠

ولقد احتجت المعتزلة على أسبقية الاستطاعة للفعل بقوله تعالى : ﴿ **فَاتَّقُواْ اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ﴾(٢) فينبغى أن يكون كل من لزم التقوى أن تكون استطاعتها موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى ٠٠

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣٩٨ ٠ (٢) التغابن : ١٦ ٠

إذ غير التقى لزمه التقوى ٠٠ فينبغى أن يكون معه استطاعة التقوى وفى وجود استطاعة التقوى ولا تقوى قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى ٠٠

ويعتمد أبو المعين فى ردوده على حجج المعتزلة التى أوردنا مثالا منها على القول بأن الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى زمانين فإذا وجدت الاستطاعة قبل الفعل فإنها تغنى وقت الفعل لأنها عرض لا يبقى زمانين ٠٠ ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل وهى منعدمة وقت الفعل لكان الفعل يتم بدون استطاعة ٠٠

وعن صلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها يذكر أبو المعين إجماع من قال : الاستطاعة قبل الفعل أنها تصلح للضدين ، فالقدرة الواحدة تصلح للإيمان وللكفر أما القائلين بأن القدرة مع الفعل فلقد اختلفوا ٠٠

فأبو حنيفة يقول إنها تصلح للضدين على طريق البدل ٠٠ ومعنى ذلك أن الاستطاعة التى حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ، لكنها لو اقترنت بالكفر لصلحت له ٠

أما الأشعرية وجميع متكلمى أهل الحديث سوى القلانسى وابن سريج يقولون إن القدرة لا تصلح للضدين ، وأن قدرة الإيمان لا تصلح للكفر ، وهى غير قدرة الكفر ٠

وأما الماتريدى فلقد توقف فى القول بصلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها ، ولكنه أميل إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين ٠

وبالنسبة لأبو المعين فإنه يتابع رأى أستاذه الماتريدى فى الميل إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين[(١)] ٠

هذه بإيجاز آراء أبو المعين بالنسبة لخلق أفعال العباد المباشرة ، وبالنسبة للأفعال غير المباشرة ، وهى الأفعال المتولدة ، والتى تحدث بسبب منى وتحل فى غيرى بدون قصد منى أو اختيار لذلك ، فيرى أبو المعين أنها ليست من

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ - ولمعرفة رأى الماتريدى ، انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٢٧٩ وما بعدها ٠

أفعال العباد بطريق الخلق أو الاكتساب ، فهى ليست منهم بطريق الخلق ، وذلك لثبوت قدرة الاختراع لغير الله محال ، وأيضا ليست بطريق الاكتساب لا يكون إلا بما يقوم فى محل قدرته ، وعلى هذا لا تنسب هذه الأفعال المتولدة للعباد وذلك لعدم قدرتهم على الاختراع ، ولعدم تعلق قدرتهم بما ليس فى محل قدرتهم ، وعلى هذا فالألم الموجود فى المضروب عقب ضرب الإنسان له والانكسار فى الزجاجة عقيب كسر الإنسان أو من الحركة فى الخشبة عقب اعتماد الرجل عليها ، كل ذلك مخلوق لله تعالى ولا صنع للعبد فيه ، لانعدام قدرة التخليق واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته ، وهذا خلاف ما ذهبت إليه المعتزلة[1] .

والمقتول ميت بأجله ، وليس مقطوع الأجل ، وذلك لأن القتل فعل قائم بالقاتل وهو فعل يخلق الله تعالى عقبه فى الحيوان الموت وانزهاق الروح ، والموت مخلوق الله تعالى فى الميت لا صنع للقاتل فى المحل ..

ولكن ليس معنى ذلك انتفاء مسئولية القاتل عن القتل وعدم إيجاب القصاص ، فالقصاص يقع على القاتل وذلك لاكتسابه الفعل الذى أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه ، لا على ما وجد فى المحل ، أى ليس على الموت وإنما على الفعل المنهى عنه ، الـــذى أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه (٢) .

والواقع أن رأى الماتريدية فى عدم نسبة الأفعال المتولدة للعباد يرجع إلى رأيهم فى انتفاء الضرورة فى الأسباب الطبيعية ، وإلى موقفهم من خلق الله لأفعال العباد .

وبالنسبة لمسألة القضاء والقدر وهى مرتبطة بمسألة خلق الأفعال ، فيوضح أبو المعين معناهما ، فالقضاء له معان متعددة ، فقد يذكر ويراد به الحكم ، فيقال قضى القاضى على فلان : وقد يراد به الأمر، قال تعالى : ﴿ وَقَضَــى

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٤ .

رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾[1] وقد يراد به الفراغ يقال قضيت أمر كذا ، وقد يراد به الفعل - وهو المقصود فى هذه المسألة - وقد يراد به الإعلام والإخبار قال الله تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِى إِسْرَائيلَ ﴾[2] ، والمراد من القول الطاعات والمعاصى كلها بقضاء الله أى بخلقه وتكوينه ٠

ومعنى القدر ، يقال على وجهين ، أحدهما الحد الذى يخرج عليه الشىء ، وهو جعل كل شىء على ما هو عليه من خير أو شر أو قبح ، والثانى بيان ما يقع عليه كل شىء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب٠

وبهذا المعنى للقضاء والقدر ، يكون خلق الله لأفعال العباد ، من حيث خروج تلك الأفعال على ما لا تبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم،كذلك لا يحتمل تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم ، فالقضاء والقدر يعنى خلق الله تعالى لأفعال العباد ٠

ولقد احتج المعتزلة على القول بشمول القضاء والقدر لكل أفعال العباد ، ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية ، وقد أمرنا بالرضا بالقضاء والقدر ، فكأننا أمرنا بالرضا عن الكفر والمعصية ٠

ويرد أبو المعين على ذلك ببيان معنى الرضا بالقضاء والقدر ، بأن من رضى بجعل الله الكفر باطلا قبيحا فقد رضى بقضاء الله تعالى ، ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى ، ومن رضى بذلك ولم يرض أن يكون الكفر صفة له ولم يحب أن يفعله فى نفسه فقد رضى بقضاء الله ولم يرض بما يوجب نقمته وتعذيبه [3] .

ولقد سبقت الإشارة إلى قول أبو المعين فى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾[4] وإلى رأيه بأن التكوين غير المكون ، والقضاء يتعلق

(١) الإسراء : ٢٣ (٢) الإسراء : ٤ ٠

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤١٨ - ٤١٩ ٠ (٤) الزمر : ٧ ٠

بـالخلق والتكوين ، والله تعالى قد خلق الكفر وجعله قبيحا ، وأمرنا بالرضا بكون الكفر قبيحا ·

هذه بإيجاز ملخص آراء أبى المعين النسفى فى خلق الأفعال : وهو متابع فيها لأستاذه الماتريدى ، ولم نتوسع فى ذكر الحجج والرد عليها بين المعتزلة والماتريدية والأشاعرة، لأننا قد تعرضنا لها بالتفصيل فى دراستنا عن أبى منصور الماتريدى ·

* * *

(خامسا) السمعيات :

١ - إثبات الرسالة ، خاصة رسالة محمد ﷺ :

لاخلاف بين المتكلمين فى إرسال الرسل وصدق دعواهم ، وإنما الخلاف هل الرسالة ممكنة أم واجبة ؟ أى هل يجوز أن يرسل الله رسلا أم لا يجوز ، أو أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى أم غير واجب ·

يذكر أبو المعين رأى جميع متكلمى أهل الحديث فى القول بأنها ممكنة فيما عدا أبى العباس القلانسى ·

وذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم - وهم الماتريدية - إلى القول بوجوبها ، ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد ، أو أوجبها الله على نفسه ، بل يعنون أنها متحققة الوجود ·

وقالت المعتزلة بوجوب النبوات عقلا وهى متأكدة الوجود لأنها من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا ، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته ، لأن انعدام ما يكون من مقتضيات حكمته من باب السفه وهو يستحيل على القديم جل وعلا ·

وترى المعتزلة بوجوب النبوات عقلا[1] ·

ويهتم أبو المعين ببيان الحاجة إلى الرسالة ، وفى هذا دليل على إثباتها ورد على المنكرين لها ، ونوجزها فيما يلى :

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧٤ ، ولرأى المعتزلة : القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٥ ص ٦٣ - ٩٦ ·

١ - ما جرى عليه العرف بين العقلاء من استشارة بعضهم بعضا ، واختلاف البعض إلى البعض ، ليزدادوا معرفة ، ويتبادلوا الرأى والمشورة ، وبذا يكمل بعضهم بعضا ، وهذا يعنى توافق العقل والوحى .

٢ - الفعل إما واجب أو ممتنع أو واسط ، والعقل يقف على الواجب والممتنع ولا يقف على الواسط ، إذ لا تتعلق به عاقبة حميدة وقد تتعلق به عاقبة ذميمة ، وتقصر العقول عن الوقوف على حميد العاقبة وذميمها لخفائها فى نفسها .

٣ - أن العقل شىء مخلوق قد تلحقه الآفات مثل سائر المخلوقات ، وبذا لا يصح الركون إليه وحده والاعتماد عليه دون الوحى .

٤ - الوحى معين للعقل ، إذ يسهل على العقل ويخفف عنه المؤون ، وليس ذلك خارجا عن الحكمة .

٥ - الوحى يبين كيفية شكر المنعم ، لأن ذلك لا يعرف بالعقل .

٦ - إرسال الرسل من باب الأفضال والإحسان(١) .

ودليل صدق الرسل هو المعجزة التى تجرى على أيديهم ، ولقد بين معنى المعجزة ، فهى تعنى العجز الذى هو نقيض القدرة ، وسميت معجزة لأنها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ، ومعناها عند المتكلمين أنها ظهور أمر بخلاف العادة فى دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة ، وعجز المعارضين عن الإتيان بمثله ،' والمقصود بها تحدى المعارضين وعجزهم .

وتنقسم المعجزة إلى قسمين أحدهما أنها فعل غير معتاد ، والثانى تعجيز عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام للدلالة على صحة ما بشر به ، وهذا فى الحقيقة نقض للعادة (٢) .

ولقد رد على المنكرين للرسالة لاعتمادها على خرق العادة والطبيعة ، وذلك لأن إنكار خرق الله للعادة فيه وصف لله تعالى بالعجز وبأن أفعاله تعالى

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٨٤ .

ضرورية وليست اختيارية ، وهذا لا يصح فى حق الله تعالى ، لذا فهو قادر على قلب الطبائع ، وفعله بخلاف عمل الساحر ، إذ عمل الساحر تمويه محض ويعتمد على مهارته وخفة يده ، ولو ادعى الساحر النبوة ، وأراد إيجاد ما هو مناقض للعادة ليكون دلالة على صدق مقالته ، لأعجزه الله عن إظهار ناقض العادة وأبطل سحره وكيده(١) .

ثم يهتم بإثبات صدق نبوة محمد ﷺ ،وفيه أيضا صدق كافة الأنبياء ·

والدليل هو النظر فى دعوة الرسول فى جانبها العلمى والعملى ، ففى الجانب العلمى النظرى هو أن ننظر فيما يدعو إليه الخلق من أصول التوحيد ، وأصول بدء الخلق وإعادته ، ولقد وجد أن ما يدعو إليه يوافق ما تقضى به العقول ، وتوجبه الدلائل الموجبة للعلم الحقيقى الذى لا يخالطه شك ، وأما الجانب العملى هو أن ننظر فى أمر العبادات المشروعة ، ولقد وجدت أنها مبنية على ما تقتضيه الحكمة ويوجبه العمل ، وهذا يعنى أن صدق الشرع متوقف على النظر العقلى ، وأنه لا تعارض بينهما ·

ثم الدلائل التى تثبت رسالة محمد ﷺ تنقسم إلى قسمين ، قسم حسى وقسم عقلى ، والدلائل الحسية ثلاثة أقسام منها ما كان خارج ذاته كنبع الماء من بين يديه عليه الصلاة والسلام ، ومنها ما كان فى ذاته كخاتم النبوة بين كتفيه ، ومنها ما كان فى أخلاقه فلم يؤخذ عليه كذب ولا هفوة ، واتصف بكل صفات الكمال الأخلاقى - أما معجزاته العقلية فأكبر مثل لها هو القرآن الكريم ، وهو المعجز الباقى الخالد ، وهو معجز فيما احتواه من أخبار ماضية عن الأمم الماضية، وما فيه من أخبار مستقبلة ، وإعجازه فى نظمه ومعانيه(٢) .

ودافع أبو المعين عن الإعجاز فى نظم القرآن ، ورد على قول النظام بأن الله قد صرف الهمة عن الإتيان بمثل نظم القرآن ، فيقول : هل صرف الهمة عن الإتيان بمثل القرآن ، هل كان باختيار العبد أم بغير اختياره ، إن كان باختيار العبد ففيه إثبات لتصرف الله فى أفعال العبد الاختيارية،والنظام لا يقول

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ ·

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٩٤ - ٢٩٩

بهذا ، وإن كان بغير اختيار العبد ، فيكون باضطرار ، وفى ذلك إثبات قدرة الله تعالى على منع العبد مما يختاره وهذا عنه محال[1] .

ويتوقف على صدق الرسل ، الإيمان وموضوعاته ، حيث إن دعوة الرسل تطالب الناس بالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ولقد كان البحث فى الإيمان من بواكير المسائل الكلامية ، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلى . .

٢ - الإيمـــان :

ذكر الاختلاف فى تعريف الإيمان ، فمنهم من يرى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان وهذا رأى مالك والشافعى والأوزاعى وأهل الظاهر وأئمة الحديث وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، والمحاسبى والقلانسى ، ومن الناس من يزعم أن الإيمان يكون بالقلب واللسان وإليه يذهب الشمرية والنجارية والغيلانية ومن الناس من يقول إن الإيمان يكون باللسان فحسب وإليه يذهب الرقاشى وعبد الله بن سعيد القطان والكرامية ، ومن الناس من قال إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب ، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم ، فقال بعضهم الإيمان هو المعرفة وهو قول جهم بن صفوان والصالحى من المعتزلة وقال بعضهم هو التصديق وإليه ذهب أبو منصور الماتريدى ، وروى أيضا عن أبى حنيفة .

ويتابع أبو المعين رأى الماتريدى فى أن الإيمان هو التصديق بالقلب وذلك اعتمادا على المعنى اللغوى لكلمة الإيمان فهى تعنى التصديق ، فكل من صدق غيره فيما يخبره يسمى فى اللغة مؤمنا به ومؤمنا له - وهذا المعنى هو المقصود بالإيمان بالله تعالى وتصديق رسله وكتبه .

أيضا مما يؤكد بأن الإيمـــان هو التصديق بالقلب ، أن ضد الإيمان هو الكفر ، والكفر هو التكذيب والجحود ، وهما يكونان بالقلب ، فكذا ما يضادهما .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٣١٣ .

والأعمال ليست ركنا من الإيمان ، وذلك أن الله تعالى قد خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمال ، فلقد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[1] وهذا دليل التغاير بين الإيمان والأعمال .

أيضا أنهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعا على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها لأوجب ذلك زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال أو بزوالها كلها .

أيضا أن من آمن وصدق ومات لساعته قبل أداء شريعة من الشرائع وعبادة من العبادات مات مؤمنا ، ولو كانت الأعمال داخلة فى الإيمان ، كان ينبغى أن لا يصير مؤمنا مالم يأت بالأعمال .

وإذا كان الإيمان هو التصديق والعمل ليس داخلا فيه ، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ حقيقة التصديق واحدة ، وإنما الزيادة والنقص إذا كانت الأعمال داخلة فى الإيمان ، فمن كانت طاعته أكثر كان إيمانه أكثر .

وأما ما ورد من آيات يفهم منها زيادة الإيمان ، فهى لا تعنى زيادة حقيقة الإيمان ، بل الزيادة تحتمل أن تكون زيادة نوره وضياؤه فى القلوب بالأعمال الصالحة ، وينتقص ذلك بالمعاصى ، إذ الإيمان له نور وضياء ، أما زيادة الإيمان فى ذاته أو نقصانه فلا يحتمل[2] .

وبالنسبة لإيمان المقلد الــذى لا يملك دليلا على صحة اعتقاده ، فيرى أبو المعين أن المقلد مؤمنا ، وذلك لحصول الإيمان بركنه وحقيقته وهو التصديق، فهو مؤمن بطاعته واعتقاده وإن كان عاصيا بترك النظر ، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه ، ولا ينعدم إيمان المقلد وإن لم يتحمل مشقة النظر والاستدلال وذلك لتناول مطلق الوعد إياه[3] .

ولكن هل يشترط فى الإيمان دليــــل ، يذكر أبو المعين الاختلاف فى

---

(١) البقرة : ١٨٣ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٦٤ - ٤٦٩ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٥ - ١٦ .

ذلك ، فأكثر المتكلمين يرون أنه لثبوت الإيمان أو لكونه نافعا لا بد له من دليل يبنى عليه الاعتقاد ، ويرى أبو الحسن الرستغفنى من أصحاب الماتريدى ، أنه لا يشترط أن يبنى اعتقاده على الاستدلال العقلى فى كل مسألة ، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول ، وعرف أنه رسول كان ذلك كافيا ، والمشهور عن الأشعرى ، أنه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد فى كل مسألة عن دليل عقلى ، ويقول البغدادى إن الأشعرى يقول : إنه وإن لم يكن مؤمنا على الإطلاق ، فإنه ليس بكافر ، ويرى عامة المعتزلة أن المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن ، ويحكم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل ، على وجه يمكن مجادلة الخصوم ، وإن عجز عن شيء من ذلك لا يحكم بإسلامه[1] ، وعلى هذا فالفرق بين الأشاعرة والمعتزلة هو أن كلاهما يشترط دليلا عقليا على صحة الإيمان ، لأن العقل هو سبيل تصديق الرسول ، إلا أن الأشعرى يقول إن بنى اعتقاده على دليل عقلى كان كافيا ، وإن لم يقدر على دفع الشبه ، والمعتزلة يقولون إنه لا يكون دليلا إن لم يقدر على دفع الشبه ، كما أنه يمكن القول بأن الأشعرى يرى بأن تكون معرفة المقلد بقلبه دون أن يعبر عنها بلسانه ، وأنه ليس بكافر لوجود ما يضاد الكفر وهو التصديق ، لكنه عند المعتزلة كافر ، ويمكن القول إن رأى الأشعرى أن المقلد مؤمن عاصى ، وإن لم يكن قد قال هذا القول بلفظه ، فمعناه متحقق عند الأشعرى .

لكن أبو المعين يعارض رأى الأشعرى فى أن إيمان المقلد يخرج من الكفر لكنه ليس مؤمنا،وذلك لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان ، فلو لم يكن الإيمان موجودا عنده اندفع إلى الكفر،وعد هذا القول مناقضة من الأشعرى (٢) .

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ١٧ - ١٨ ، وبالنسبة لكلامه عن الأشعرى ، فإن هناك روايات تذكر خلاف ما ذكره أبو المعين ، فالبزدوى وهو ماتريدى سابق على أبى المعين ، يذكر أن أصح الروايات عن الأشعرى أن المقلد مؤمن -انظر : البزدوى ، أصول الدين ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ، وابن عساكر يذكر أن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعرى ، انظر : تبيين كذب المفترى ، ص ٣٥٧ .

(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٤ .

وبالنسبة لرأى أبو المعين ، فيذكر أن طبقات الناس من حيث قدراتهم قسمان ، قسم يوصف برجاحة العقل ، وقسم بغلظ الأفهام وبلادة الخاطر ، والله تعالى قد أرسل رسله تفضلا على القسم الأول بتسهيل الوصول لكيفية الاستدلال ، وبالنسبة للقسم الثانى بإثبات طريق الوصول بمشاهدة المعجزة عن الرسول ، أو الخبر المتواتر عنه ، وإن لم يوجد منه استدلال ، إذ جعل ذلك الطريق فى حقهم كدلائل العقول فى حق غيرهم .

وأيضا أن الرسول لم يشتغل بتعليم الدلائل فى كل مسألة اعتقادية ، ولا يناظر إلا بقدر ما يدفع حجة الخصوم ، ولم يعلم الناس طرق تركيب القياسات العقلية والإلزام والجدل ، وكذا الخلفاء من بعده ، كذلك إيمان أهل القرى وغيرهم مع خلوهم من صناعة الجدل ، بل صدقوا عن طريق الخبر المتواتر بظهور المعجزات على يده ، وكذا إيمان الناس بالرسول لفصاحته ومعجزته وهو القرآن .

كل ذلك يدل على صحة إيمان المقلد - من لا يملك دليلا - لأنه مؤمن والإيمان تصديق ، وقد وجد منه التصديق ، أما الثواب الموعود فهو ينال بفضل الله سواء لحقته مشقة أو لم تلحقه[1] .

وعن علاقة الإيمان بالإسلام يرى أبو المعين أنهما واحدا ، وأنهما اسمان مترادفان ، فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ، وذلك لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار على وحدانية الله تعالى . وأن له الخلق والأمر لا شريك له فى ذلك ، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها ، وكذا كل شىء بالعبودية لله تعالى لاشريك له ، فحصلا من طريق المراد فيهما واحد.

ويستدل بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْـلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[3] والإيمان دين فلو كان غير الإسلام لكان أن لا يقبل[4] .

---

(١) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ٢٠ - ٢٤ .

(٢) آل عمران : ١٩ (٣) آل عمران : ٨٥

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٧٣ .

ولقد كان من أسباب إثارة البحث فى مسألة الإيمان وتعريفه وزيادته ونقصانه ، هو الموقف من مقترفى الذنوب وخاصة الكبائر، وسوف نبحث هذه المسألة من خلال البحث فى مسألة العموم والخصوص بالنسبة لآيات الوعد والوعيد، لأنه متعلق بجواز العفو عن مرتكب الكبيرة وعدم جواز العفو عنه .

ونشير بإيجاز إلى هذه المواقف المتعددة[1] . فلقد تعددت المواقف بإزاء الموقف من صاحب الكبيرة ، فمنهم من جعله كافرا ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من قال غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من قال منافق ، ومنهم من قال مؤمن عاصى بما فعل من غير أن يطلق اسم الفسق والفجور ويكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له ، ومنهم من وقف فى الوعيد.

وهذه المواقف المتعددة أساسها المواقف المتعددة بإزاء آيات الوعد والوعيد وهل هى خاصة أم عامة ، وأيهما أحق بالعموم أو الخصوص ؟[2] .

فتقول المعتزلة والخوارج : آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر.

وتقول المرجئة : آيات الوعد أحق بالعموم لأنها أحق بما عرف من صفات الله تعالى بالرحمة والعفو .

وتقول الماتريدية : ما كان من الآيات الواردة فى الوعيد مقرونا بذكر الخلود ، فهو فى المستحلين أى الذين يستحلون الذنوب ، فهم كفروا باستحلالهم ، فما أوعدوا على كفرهم ، وذكر الجريمة لكونها سببا للكفر ، وأما ما ليس مقرونا بذكر الخلود فمن الجائز أن يكون فى المؤمن ، إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل ، والعبد لا يكفر بالمعصية ، ولا يخرج عن الإيمان بفعله الكبيرة ، لذا يجوز العفو عنه ، ،يجوز مغفرة ما دون الكفر[3] .

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة والخوارج تقول بخلود صاحب الكبيرة فى النار ، وتقول المرجئة بإرجاء موقفه إلى الله تعالى وتتوقف فى آيات الوعيد ، وتقول الماتريدية بجواز العفو عنه ولله أن يعذبه بقدر ذنبه أو يعفو عنه ، لكنه لا يخلد فى النار .

---

(١) انظر كتابنا : أبومنصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، ص ٣٩٣ ومابعدها .

(٢) معنى العام والخاص . (٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٢ .

ولقد احتجت المعتزلة على خلود صاحب الكبيرة فى النار ، وأن القول بجواز العفو عنه ، فيه خلف لآيات الوعيد ،إذ أن الإخبار بتعذيب مرتكبى الذنوب عامة ومطلقة ، ولو أخرج منهـا شىء لكان خلفا وكذبا على الله تعالى ، ولا وجه إلى القول بالتخصيص ، لأن حقيقة العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص ، كانت دلالة على إرادة المتكلم جميع ما تناوله اللفظ ، وكأنه نص على كل فرد باسمه الخاص ، فلا وجه للتخصيص إذ التخصيص هو دليل يدل على أن المخصوص غير داخل فى العموم ، وذلك لن يكون إلا بدليل متصل ، وعند انعدام الدليل،تبقى الصيغة متعرية عن الدليل ، وهى عند تعريها دليل إرادة العموم فإخراج بعض ما تناوله العموم يكون نسخا وإنهاء للحكم ، وذلك مستحيل على الله تعالى ، أى أن المعتزلة تقول بالعموم فى آيات الوعيد ، ولا وجه للتخصيص .

ولقد رد أبو المعين بأن أصحابه من الماتريدية لا يسلمون بأن القول بالعموم واجب الاعتقاد ، لما أن التكلم بلفظة العموم والمراد بها الخصوص سائغ فى اللغة ، حتى كان ذلك يغلب على رأى إرادة الحقيقة وهو العموم .

وعلى هذا فالعموم يذكر ويراد به الخصوص ، وما يقوم من دليل الخصوص متأخرا ، أو دليل القيد ، فهو بيان المراد لا النسخ ، والصيغة المتعرية عن دليل الخصوص أو القيد ، ليست بدليل إرادة والعموم والإطلاق .

أيضا القول فيمن آمن ثم ارتد يخلد فى النار ، ومن ارتكب كبيرة أو كان كافرا ثم تاب يخلد فى الجنة ، والصيغة مطلقة فى الوعد والوعيد جميعا ، فلا يوجد فى صيغة الوعد شرط الموت على الإيمان ، والوعيد شرط الموت على الكفر ، فإما أن تقول بأن الشرط غير ملتحق بآيات الوعد والوعيد ، فيكون الله كاذبا فى إدخال صاحب الكبيرة الذى تاب أو الكافر الذى أسلم الجنة .. وإما أن تقول بأن قيد الموت على الإيمان أو التوبة ملتحق بالوعد والوعيد وإن لم يكن مقرونا به ، فإن قلت بالأول كفرت ، وإن قلت بالثانى فقد تركت مذهبك .

ولو قلت : وردت آيات الوعد وآيات الوعيد وجهل تاريخ نزولها ،

فجعلت كأنها منزلة مقترنة ، فيصير البعض قيدا أو تخصيصا من البعض ، قيل له : فلم أنت بجعلك آيات الوعيد قيدا فى آيات الوعد أولى من خصمك بجعل آيات الوعد قيدا فى آيات الوعيد ؟

وأيضا قول الله تعالى لآدم عليه السلام حين أسكنه الجنة : ﴿ إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى • وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلاَتَضْحَى ﴾[1] ثم لما وجدت منه الزلة عرى ، قال الله تعالى : ﴿ وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴾[2] أكان ذلك الوعد يتناول حال وجود الزلة أم لا ؟ فإن قال : تناول ، فقد ظهر كذب الله تعالى حيث وعد له أن لا تعرى ، وإن قال : لم يتناول ترك مذهبه[3] .

وهكذا يحاول أبو المعين أن يبطل رأى المعتزلة فى القول بالعموم فى آيات الوعيد ، وذلك ليثبت جواز العفو عن صاحب الكبيرة .

تلك بإيجاز أهم الآراء الكلامية لأبى المعين النسفى ، وهو كان تابعا فيها لإمامه أبو منصور الماتريدى ، لكنه كان شارحا ومفصلا لما أجمله الماتريدى ، وإذا أضفنا إلى ذلك صعوبة تناول مؤلفات الماتريدى خاصة كتابه « التوحيد » لغموض عبارته واستغلاقها أحيانا ، فإننا نعد أبو المعين شارحا ومفصلا لمذهبه ، فى عبارة سهلة وأوضح ، وأيضا مدافعا عن آراء الماتريدى ضد الخصوم من معتزلة وأشعرية وغيرهم ، وكذلك كان مبتكرا فى أدلته التى أوردها على صحة مذهب الماتريدى .



---

(1) طه : ١١٨ ، ١١٩ (2) طه : ١٢١ .

(3) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٢ – ٤٥٨ .

قائمة المراجـــــع

أولا - المخطوطات والرسائل الجامعية :

١ - أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية - رقم ٤٢ .

٢ - أبو منصور الماتريدى : تأويلات أهل السنة - مخطوط دار الكتب المصرية - رقم ٨٧٣ تفسير .

٣ - الآمدى : أبكار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية - رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

٤ - الكفوى : أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان - مخطوط دار الكتب المصرية -رقم ٨٤ تاريخ م .

٥ - عبد الحى قابيل : أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية - رسالة ماجستير مخطوطة - جامعة القاهرة رقم ٧١٨ .

٦ - على أيوب : العقيدة الماتريدية - رسالة دكتوراه مخطوطة - مكتبة دار العلوم تحت رقم ٤٨٥ / ٢٤٩٥٤ .

* * *

ثانيا - مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية :

١ - إبلاغ (عناية الله) : أبو حنيفة المتكلم - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م .

٢ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس - دار الكتب العلمية - بيروت .

٣ - ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - طبعة أولى - مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .

٤ - ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل - نشره توما أونالد - دار صادر - بيروت .

٥ - ابن النديم : الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
٦ - ابن الهمام (الكمال) : المسايرة فى علم الكلام والعقائد المنجية - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - المطبعة المحمودية التجارية بمصر .
٧ - ابن تيمية : الإيمان - تحقيق د . محمد خليل هراس - دار الطباعة المحمدية - الأزهر - القاهرة .
٨ - ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ .
٩ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته- المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ .
١٠ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية (أربعة أجزاء) طبعة أولى بولاق مصر ١٣٢١هـ .
١١ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل (جزء ١) تحقيق د . محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب ١٩٧١ م .
١٢ - ابن تيمية : مجموعة الفتاوى - المجلد الخامس المشتمل على التسعينية والسبعينية وشرح العقيدة الأصفهانية - القاهرة ١٣٢٩ هـ .
١٣ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين - طبعة بومباى بالهند ١٩٤٩ م
١٤ - ابن حزم : الأصول والفروع - تحقيق د . عاطف العراقى وآخرين - النهضة المصرية ١٩٧٨ م .
١٥ - ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
١٦ - ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام - تحقيق محمد أحمد عبد العزيز - مطبعة الامتياز - الأزهر - القاهرة ١٩٧٨م .
١٧ - ابن حنبل (الإمام أحمد) : الرد على الزنادقة والجهمية - المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٣ هـ .
١٨ - ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب .
١٩ - ابن خلكان : وفيات الأعيان - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة .

٢٠ - ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ م .

٢١ - ابن رشد (أبو الوليد) : مناهج الأدلة - تحقيق د . محمود قاسم - الأنجلو المصرية ١٩٥٥ م .

٢٢ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب الجدل لأرسطو - تحقيق تشارلز - الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩ م ونسخة أخرى تحقيق د . محمد سليم سالم - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ م .

٢٣ - ابن سينا : عيون الحكمة - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - طـ ٢ - وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠ م .

٢٤ - ابن عساكر : تبيين كذب المفترى إلى ما ينسب إلى الإمام الأشعرى - مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧ هـ .

٢٥ - أبو المنتهى : شرح الفكر الأكبر للإمام الأعظم أبى حنيفة - ط١ـ الحلبى ١٣٢٥ هـ .

٢٦ - أبو حنيفة : العالم والمتعلم ـ رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى - الفقه الأبسط - رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - مطبعة الأنوار بالقاهرة ١٣٦٨هـ .

٢٧ - أبو ريدة (د . محمد عبد الهادى) : النظام وآراؤه الكلامية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ م .

٢٨ - أبو ريدة (د . محمد عبد الهادى) : نصوص فلسفية عربية - مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٥٥ م .

٢٩ - أبو زهرة (الإمام محمد) : أبو حنيفة - حياته وعصره وآراؤه وفقهه - دار الفكر العربى ١٩٤٧م .

٣٠ - أبو زهرة (الإمام محمد) : تاريخ الجدل - دار الفكر العربى - طـ ٢ - ١٩٨٠ م

٣١ - أبو زهرة (الإمام محمد) : محاضرات فى النصرانية - دار الفكر العربى .

٣٢ - أبو زهرة (الإمام محمد) : مذاهب الإسلاميين - المطبعة النموذجية - الحلمية الجديدة .

٣٣ - أبو منصور الماتريدى : التوحيد ـ تحقيق د . فتح الله خليف - دار المشرق - بيروت .

٣٤ - أبى الشريف (الكمال) : المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال ابن الهمام - طـ ١ - بولاق مصر ١٣١٧ هـ .

٣٥ - أبى عذبة (الحسن بن عبد المحسن) : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - طـ١ - حيدر آباد الدكن ١٣٢٢ هـ .

٣٦ - أرسطو طاليس : حرف اللام - نشره د . عبد الرحمن بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب - طـ ٢ - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨ م .

٣٧ - أرسطو طاليس : المنطق - تحقيق د . عبد الرحمن بدوى - الكتب المصرية ١٩٤٩ م . .

٣٨ - اسكندر (ملا) : الجوهـــرة المنيفة - فى شرح وصيـــة الإمام أبى حنيفة - طـ ١ - حيدر آباد الدكن ـ ١٣٢١ هـ .

٣٩ - إقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - طـ ٢ - لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٨ م .

٤٠ - الأسفراينى : التبصير فى الدين - تحقيق راهد الكوثرى - طـ٢- ١٣٧٥ هـ .

٤١ - الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - طـ ٢ - حيدر آباد ـ الدكن ـ ١٣٤٤ هـ .

٤٢ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيى الدين - النهضة المصرية - ١٩٦٩ م .

٤٣ - الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق الأب مكارثى - المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢ م ونسخة أخرى تحقيق د . غرابة - مطبعة مصر ١٩٥٥ م .

٤٤ - الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ـ إدارة الطباعة المنبرية ١٣٤٨ هـ ٠

٤٥ - الألبانى (محمد ناصر) : العقيدة الطحاوية شرح وتعليق ٠

٤٦ - الألوسى (د ٠ حسام) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مطبعة الزهراء ١٩٦٧ م ٠

٤٧ - الألوسى (د ٠ حسام) : نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره الكلامية - مجلة عالم الفكر - المجلد الثالث - الكويت ١٩٧٥ م ٠

٤٨ - الآمدى (سيف الدين) : الإحكام فى أصول الأحكام - مطبعة المعارف - مصر ١٣٣٢ هـ ٠

٤٩ - الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق د ٠ حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٩١ هـ ٠

٥٠ - الآمدى : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تحقيق د ٠ حسن محمود عبد اللطيف ١٩٨٣ م ٠

٥١ - الايجى (عضد الدين) : المواقف مع شرح السيد السند - بولاق مصر ١٣٦٦ هـ ونسخة أخرى - مكتبة المتنبى بالقاهرة ٠

٥٢ - الباقلانى : البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامات - نشره مكارثى - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٨ م ٠

٥٣ - الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق زاهد الكوثرى ـ مكتبة الخانجى ١٣٨٢ هـ ٠

٥٤ - الباقلانى : إعجاز القرآن - تحقيق السيد أحمد صقر - طبعة رابعة- دار المعارف - مصر ٠

٥٥ - الباقلانى - التمهيد - نشره الأب مكارثى - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٧٥ م ٠

٥٦ - البخارى (علاء الدين): كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى - دار الكتاب العربى - بيروت ١٣٩٤ هـ ٠

٥٧ - البزدوى : أصول الدين - تحقيق هانز بيتر لنيس - دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٣ م ٠

٥٨ - البغدادى (أبى البركات) : المعتبر فى الحكمة - حيدر آباد الدكن ـ ١٣٥٨ هـ ٠

٥٩ - البغدادى (عبد القاهر) : أصول الدين - طـ ٢ - دار الكتب العلمية - ١٩٨٠ م ٠

٦٠ - البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ـ تحقيق محمد محيى الدين - مكتبة صبيح - الأزهر - القاهرة ٠

٦١ - البياضى (كمال الدين أحمد) : إشارات المرام من عبارات الإمام- تحقيق يوسف عبد الرازق - طـ ١ - الحلبى ١٣٦٨هـ ٠

٦٢ - البيهقى (أبى بكر أحمد) : الأسماء والصفات - طـ ١ - الهند ١٣١٣ هـ ٠

٦٣ - التفتازانى (د ٠ أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - الفجالة ١٩٧٩ م ٠

٦٤ - التفتازانى (د٠ أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م ٠

٦٥ - التفتازانى (د ٠ أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ م ٠

٦٦ - التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون - كلكتا ١٨٦٢ م - وحقق أجزاء منه د ٠ لطفى عبد البديع - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م ٠

٦٧ - التوحيدى (أبو حيان) : المقايسات - نشره حسن السندوبى - طـ ١ - المكتبة التجارية ١٩٢٩ م ٠

٦٨ - ابن تيمية : المسودة فى أصول الفقه - مطبعة المدنى بالقاهرة ٠

٦٩ - الجرجانى (الشريف بن على) : التعريفات - المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١ هـ ٠

٧٠ - الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد - تحقيق د . محمد يوسف وعلى عبد المنعم - الخانجى ١٩٥٠ م .

٧١ - الجر (د . خليل وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت - جـ ١ - ١٩٥٧ م .

٧٢ - الجوينى (أبو المعالى) : الشامل فى أصول الدين - جـ ١ - تحقيق هلموت كلويفر .

٧٣ - الجوينى (أبو المعالى) : لمع الأدلة - تحقيق د . فوقية حسين - ط ١ - الدار المصرية للتأليف ١٩٦٩ م .

٧٤ - الجوينى (أبو المعالى) : العقيدة النظامية - تحقيق زاهد الكوثرى- الأنوار ١٣٦٧ هـ - نسخة أخرى - تحقيق أحمد حجازى - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧٩ م .

٧٥ - الجوينى (أبو المعالى) : شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل - تحقيق د . أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية .

٧٦ - الخياط (أبى الحسين) : الانتصار - تحقيق نيبرج - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٤٤ هـ .

٧٧ - الخوارزمى (أبو عبد الله) : مفاتيح العلوم - الكليات الأزهرية - ط ٢ - ١٩٨١ م .

٧٨ - الذهبى (عبد الله محمد بن أحمد) : مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه أبى يوسف ومحمد بن الحسن - دار الكتاب العربى .

٧٩ - الرازى (فخر الدين) أساس التقديس - مطبعة كردستان العلمية- مصر ١٣٢٨ هـ .

٨٠ - الرازى (فخر الدين) : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠ م .

٨١ - الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - ط ١ - المطبعة الحسينية المصرية .

٨٢ - الرازى(فخر الدين) : معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين ٠

٨٣ - الرازى (فخر الدين) : أسرار التنزيل - تحقيق عبد القادر أحمد- دار المسلم ٠

٨٤ - الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل - الحلبى مصر ١٣٨٥ هـ ٠

٨٥ ـ السبكى : طبقات الشافعية الكبرى - طـ ١ - المطبعة الحسينية المصرية ٠

٨٦ - السيوطى (جلال الدين) : الإتقان فى علوم القرآن - مطبعة حجازى بالقاهرة ٠

٨٧ - السيوطى (جلال الدين) : تاريخ الخلفاء - دار الفكر ١٣٩٤هـ٠

٨٨ - السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق - تحقيق د ٠ على سامى النشار - القاهرة ١٩٤٧ م ٠

٨٩ - الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة - المكتبة التجارية - مصر٠

٩٠ - الشهرستانى : نهاية الاقدام - تحقيق الفريد جيوم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٥ م ٠

٩١ - الشهرستانى : الملل والنحـــل على هامش الفصـــل فى الملل لابن حزم- ونسخة أخرى بتحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - مؤسسة الحلبى- القاهرة ٠

٩٢ - الشنتناوى (أحمد) : الحكماء الثلاثة - دار المعارف ١٩٥٣ م ٠

٩٣ - الصابونى (نور الدين) : البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين - تحقيق د ٠ فتح الله خليف - دار المعارف ٠

٩٤ - الطوسى (نصر الدين) : تلخيص المحصل بهامش محصل أفكار المتقدمين للرازى - المطبعة الحسينية المصرية ٠

٩٥ - العراقى (د ٠ محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - طـ ٣ - دار المعارف ١٩٧٦م ٠

٩٦ - العراقى (د٠محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسف ابن رشد - دار المعارف ١٩٨٠ م ٠

٩٧ - العراقى (د٠محمد عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - طـ ١ - دار المعارف ١٩٨٠ م ٠

٩٨ - العسلى (خالد) : جهم بن صفوان ومكانته فى الفكر الإسلامى- المكتبة الأهلية - بغداد ١٩٦٥ م ٠

٩٩ - العوا (د ٠ عادل) : الكلام والفلسفة - مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ ٠

١٠٠ - الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل - تحقيق زاهد الكوثرى- مطبعة الأنوار ١٣٩٥ هـ ٠

١٠١ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ٠

١٠٢ - الغزالى (أبو حامد) المنقذ من الضلال - بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى - مطبعة محمد على صبيح ٠

١٠٣ - الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام - بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى ٠

١٠٤ - الغزالى (أبو حامد) : المضنون به على غير أهله - بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى - مطبعة محمد على صبيح ٠

١٠٥ - الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق د ٠ عادل العوا - دار الأمانة - بيروت ١٩٦٩ م ٠

١٠٦ - الغزالى (أبو حامد) : محك النظر فى المنطق - دار النهضة الحديثة - بيروت ١٩٦٦ م ٠

١٠٧ - الغزالى (أبو حامد) : منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم - تحقيق د ٠ سليمان دنيا ونسخة أخرى بتحقيق محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندى ٠

١٠٨ - الغزالى (أبو حامد) : القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى - مكتبة الجندى ٠

١٠٩ - الغوابى (مصطفى) : تاريخ الفرق الإسلامية - ط ١ - المكتبة الحسينية ٠

١١٠ - الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق د ٠ عثمان أمين - طـ ٣ - الأنجلو المصرية ١٩٦٨ م ٠

١١١ - القارى (ملا على) : شرح الفقه الأكبر - طـ ١ - مطبعة التقدم بمصر ١٣٢٣ هـ ٠

١١٢ - القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة - طـ ١ - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٧٩ م ٠

١١٣ - القرشى (أبو الوفا) : الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية ط١ـ حيدر آباد الدكن - حقق أجزاء منه د ٠ عبد الفتاح الحلو - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٧٨ م ٠

١١٤ - القشيرى (عبد الكريم): الرسالة القشيرية - تحقيق د٠ عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة ٠

١١٥ - الكردستانى : تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام - المطبعة الأميرية - بولاق - جـ ١ - ١٣١٨ هـ ، جـ ٢ - ١٣١٩هـ ٠

١١٦ - الكلبازى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق د ٠ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى - دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٠ م ٠

١١٧ - اللكنوى (محمد عبد الحى) : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية- القاهرة ١٣٢٤ هـ ٠

١١٨ - المقبلى (صالح بن مهدى) : العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ - طـ ١ - مصر ١٣٢٨ هـ ٠

١١٩ - المغربى (د ٠ على عبد الفتاح) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية - مكتبة وهبة ١٩٨٥ م ٠

١٢٠ - المقريزى (تقى الدين أحمد) : المواعظ والاعتبار لذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية - مؤسسة الحلبى وشركاه .

١٢١ - المكى (شهاب الدين بن حجر) : الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم - مطبعة السعادة - مصر .

١٢٢ - الملطى (ابن الحسين) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - استانبول ١٩٣٦ م .

١٢٣ - النسفى (أبو المعين) : بحر الكلام - كردستان العلمية ١٣٢٩هـ .

١٢٤ - النسفى (عمرو) : العقائد وشروحها - للتفتازانى وحاشية الكستلى والخيالى والبهشتى - دار سعادة ١٣٢٩ هـ .

١٢٥ - النشار (د . على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - ط ٤ - دار المعارف - مصر ١٩٧٨ م .

١٢٦ - النشار (د . على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - جـ ١ ، طـ ٢ - دار المعارف مصر .

١٢٧ - النوبختى (أبو محمد بن موسى) : فرق الشيعة - استانبول ١٩٣١ م .

١٢٨ - النيسابورى (ابن رشيد) : التوحيد -تحقيق د . عبد الهادى أبو ريدة - مطبعة دار الكتب ١٩٦٩ م .

١٢٩ - أمين (د . عثمان) : الفلسفة الرواقية - الأنجلو المصرية ١٩٧١م .

١٣٠ - باسيل (فيكتور) : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت .

١٣١ - بدوى (د . عبد الرحمن) : شخصيات قلقة فى الإسلام - طـ ١ - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨ م .

١٣٢- بدوى (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين - جـ ١ - المعتزلة والأشاعرة - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٥ م .

١٣٣ - بروكلمان : تاريخ الأدب العربى - جـ ٤ - ترجمة السيد يعقوب ، د . رمضان عبد التواب - دار المعارف ١٩٧٥ م

١٣٤ - بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د . عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٦ م

١٣٥ - ثامسئوس : شرح حرف اللام - نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه أرسطو عند العرب .

١٣٦ - جار الله (زهدى) : المعتزلة - منشورات النادى العربى - يافا ١٩٤٧ م .

١٣٧ - جلبى (ملا كاتب) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - طـ ١ - دار سعادت ١٣١٠ هـ .

١٣٨ - جولد تسهير : العقيدة والشريعة - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين - طـ ٢ - دار الكتاب العربى - مصر .

١٣٩ - حسين (د . فوقية) : الجوينى إمام الحرمين - سلسلة أعلام الفكر - المؤسسة العامة المصرية للتأليف والنشر .

١٤٠ - خليف (د . فتح الله) : فخر الدين الرازى - دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ م .

١٤١ - ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام- ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ م .

١٤٢ - زاده (عبد الرحيم على) : نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية - المطبعة الأدبية - القاهرة ١٣١٧ هـ .

١٤٣ - سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية - تحقيق وتعليق د . محمد جلال شرف - دار الكتب الجامعية .

١٤٤ - شلبى (د . أحمد) : أديان الهند الكبرى - نهضة مصر ١٩٧٤ م .

١٤٥ - شلبى (د . أحمد) : اليهودية - نهضة مصر ١٩٨٤ م .

١٤٦ - شلبى (د . أحمد) : المسيحية - نهضة مصر ١٩٨٤ م .

١٤٧ - صبحى (د . أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار المعارف المصرية .

١٤٨ - صبحى (د . أحمد محمود) : التصوف الإسلامى إيجابياته وسلبياته - مجلة عالم الفكر - المجلد السادس - الكويت ١٩٧٥ م .

١٤٩ - صبحى (د . أحمد محمود) : فى علم الكلام المعتزلة والأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٧٨ م .

١٥٠ - صبحى (د . أحمد محمود) : الزيدية - منشأة المعارف - الاسكندرية ١٩٨٠ م .

١٥١ - عبد الجبار (القاضى) : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد - ٢٠ جزء حقق منها ١٤ جزء - ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة تراثنا لجنة بإشراف ومراجعة د . طه حسين ، د . إبراهيم مدكور .

١٥٢ - عبد الجبار (القاضى) : شرح الأصول الخمسة - تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان - طبعة أولى - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٦٥ م .

١٥٣ - عبد الجبار (القاضى) : المجموع فى المحيط بالتكليف - جـ ١ نشرة الأب جين يوسف - المطبعة الكاثوليكية .

١٥٤ - عبد الرازق (مصطفى) : الدين والوحى والإسلام - دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥ م .

١٥٥ - عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - طبعة ثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

١٥٦ - عبد الأمير (الأعسم) : الفيلسوف نصير الدين الطوسى - دار الأندلس - طبعة ثانية ١٩٨٠ م .

١٥٧ - عبده (الإمام محمد) : رسالة التوحيد - تعليق رشيد رضا - الطبعة السابعة عشرة - دار المنار ١٣٧٦ هـ .

١٥٨ - عبد اللطيف (د . حسن محمود) : من قضايا المنهج فى علم الكلام - مجلة دراسات عربية وإسلامية - مكتبة الزهراء .

١٥٩ - عبد القادر (حامد) : بوذا الأكبر - نهضة مصر .

١٦٠ - عون (د . فيصل) : علم الكلام ومدارسه - مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨٢ م .

١٦١ - غرابة (د . حمودة) : أبو الحسن الأشعرى - مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٧٣ هـ .

١٦٢ - فلهاوزن : الخوارج والشيعة - وكالة المطبوعات - الكويت .

١٦٣ - قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية - ترجمة د . صبحى صالح ، د . فريد جبر - طبعة أولى - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٧ م .

١٦٤ - د . كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م .

١٦٥ - د . كمال جعفر : الإسلام بين الأديان - مكتبة دار العلوم - القاهرة ١٩٧٧ م .

١٦٦ - لطفى (د . سامى نصر) : الحرية المسئولة - مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٧ م .

١٦٧ - لطفى (د . سامى نصر) : نماذج من الحكمة الدينية عند المسلمين - مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨١ م .

١٦٨ - متز (آدم) : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع - ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .

١٦٩ - د . محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين - مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٤ م .

١٧٠ - محمود (د . عبد القادر) : الفكر الإسلامى والفلسفة المعارضة فى القديم والحديث - قسم التأليف والترجمة والنشر - جامعة الخرطوم - طبعة أولى - ١٩٧١ م .

١٧١ - مختار (د . سهير) : التجسيم عند المسلمين - طبعة أولى - الاسكندرية للطباعة ١٩٧١ م .

١٧٢ - مدكور (د . إبراهيم) : المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية - ترجمة حامد طاهر - مجلة الثقافة عدد ٦ فبراير سنة ١٩٦٥ م .

١٧٣ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - جـ ١ - طبعة ثانية - دار المعارف سنة ١٩٦٨ م .

١٧٤ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه- جـ ٢ دار المعارف ١٩٧٦ م .

١٧٥ - مظهر (سليمان) : قصة الديانات - الوطن العربى - طبعة أولى ١٩٨٤ م .

١٨٦ - موسى (د . جلال) : نشأة الأشعرية وتطورها - طبعة أولى- دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٧٥ م .

١٧٧ - موسى (د . محمد يوسف):بين الدين والفلسفة ورأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف - طبعة ثانية ١٩٦٨ م .

١٧٨ - موسى (د . محمد يوسف) : القرآن والفلسفة - طـ ٤ - دار المعارف ١٩٨٢ م .

١٧٩ - نصرى (د .ألبير) : أهم الفرق السياسية والكلامية - المطبعة الكاثوليكية - بيروت .

١٨٠ - نصرى (د . ألبير) : فلسفة المعتزلة - الرابطة ١٩٥١ م .

١٨١ - نيلينو وآخرين : مقالات فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - طبعة رابعة - دار القلم - بيروت - لبنان ١٩٨٠ م .

١٨٢ - هويدى (د . يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - النهضة العربية ١٩٨٢ م .

١٨٣ - هويدى (د . يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية - جـ ١ - طبعة أولى - النهضة المصرية ١٩٦٦ م .

١٨٤ - وحيد الدين خان : قضية البعث الإسلامى - ترجمة محسن الندوى - دار الدعوة للنشر والتوزيع .

* * *

ثالثا - مراجع باللغة الإنجليزية :

1 - Khalifa Abdul Hakim : Islamic Ideology , Lahore . 1 -

2 - Kholeif , F . A . N . : A study on Fakhr Al Din Al Razi and his controversies In Transaxiana , Dar Al Machreq, Editeurs , Beyrouth , 1966 .

3 - Macdonald : Development of Muslim Theology .... Lahore, 1903 .

4 - Majid Fakhry : A History of Islamic philosophy . Columbia University press . 1970 , New York and London .

5 - Seyyed Hossein Nasr : Ideals and realities of Islam. London , 1979 .

6 - Sharif , M . M . : A History of Muslim philosophy , see Ayyub Ali's article on Tahawism , p . 244 - 259 and article on Maturidism , p. 259 - 273 , Vol . 1 , otto Harrassowitz , Wiesbaden , 1963 .

7 - Tritton : Muslim Theology Luzac , company , 1947 .

8 - Wensinck : The Muslim Creed Cambridge , 1932 .

9 - Watt Montgomery : Free will and predestination In Early Islam Luzac , 1948 .

10 - Watt Montgomery : Islamic Philosophy And Theology , University of Edinburgh, 1964 .

11 - Encyclopaedia of Islam Vol 111 . Art..al Maturidi.

12 - Encyclopaedia of Religion and Ethich Vol . 11 .



محتويات الكتاب

الفصل الثالث : المعتزلة
(١٩٦ - ٢٦٦)

الفصل الرابع : الأشاعرة
(٢٦٧ - ٣٢٨)

الفصل الخامس : المدرسة الماتريدية
(٣٢٨ - ٣٢٧)

* * *

رقم الإيداع ١٠٠٨٠ / ٩٤
I. S. B. N 977 - 225 - 063 - 2

كتب للمؤلف

● إمام أهل السنه والجماعة . .	
أبو منصور الماتريدى . . وأراؤه الكلامية	مكتبة وهبة
● الفرق الكلامية الإسلامية . . مدخل . . ودراسة	مكتبة وهبة
● النبوة والأنبياء . . فى الفكر الإسلامى	مكتبة وهبة
● حقيقة الخلاف بين المتكلمين	مكتبة وهبة
● المفكر الإسلامى المعاصر . . مصطفى عبدالرازق	دار المعارف
● أبو اليسر البزدوى . . وأراؤه الكلامية	الصدر لخدمات الطباعة
● اتجاهات النظر العقلى فى الدين . . عند مفكرى الإسلام	تحت الطبع
● دراسات فى الفكر الإسلامى المعاصر	تحت الطبع
● دراسات فى الأخلاق الإسلامية	تحت الطبع

* * *